

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे

संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३१] जून १९७८ [अंक ९

समतेची संकल्पना : (पूर्वार्ध)
बर्नार्ड विल्यम्स :
अनु. : मे. पुं. रेगे

नमः श्रीगुरवे नमः ।
देवदत्त दाभोलकर

आधुनिक पाश्चात्य 'मध्यवर्ग'
" एम. "

विज्ञानाचे पुरस्कर्ते : पं. जवाहरलाल नेहरू
मधुसूदन वासुदेव मिराशी

पंडिता रमाबाई : प्रस्तावना (उत्तरार्ध)
अ. भि. शाह
अनु. : मीरा भागवत

वार्षिक वर्गणी १८ रु.

अनुक्रमणिका





महाराष्ट्र राज्याच्या स्थापनेला आज अठरा वर्षे पूर्ण झाली

उदात्त ध्येये उराशी बाळगून हे राज्य तेव्हा अवतीर्ण झाले.
ती ध्येये क्रमाक्रमाने साकार होत आहेत. आर्थिक व सामाजिक परिवर्तन जलदगतीने घडवून आणण्याच्या प्रक्रियेला दिवसेंदिवस वेग येत आहे.

विशेषतः आदिवासी, मागासलेले, अशा समाजातल्या दुर्बल घटकांना सुस्थिर व मानाचे जीवन हक्काने जगता यावे असे प्रयत्न सर्वांगांनी चालू आहेत. शासनाच्या सर्व प्रयत्नामागची हीच प्रेरणा आहे.

जमीन वाटपात मागासवर्गीयांना प्राधान्य. शासकीय सेवेतील नोकरभरतीमध्ये राखीव प्रमाण. आदिवासी कल्याणासाठी १३० कोटी रुपयांची खास उप-योजना. शहरांतील गलिच्छ वस्त्यांमध्ये मूलभूत सोयी. भूमिहीनांसाठी व शहरांमध्ये गरिबांसाठी घरे. अशा एक ना अनेक योजना आज आकार घेत आहेत.

आज महाराष्ट्र दिनी सामान्य कष्टकरी माणसाच्या हितासाठी जास्तीत जास्त प्रयत्न करण्याच्या धोरणाचा शासन पुनरुच्चार करीत असून महाराष्ट्र स्थापनेच्या दिवशी उद्घोषित केलेल्या तत्त्वाच्या पूर्तीसाठी पुन्हा एकदा वाहून घेत आहे.



माहिती व जनसंपर्क महासंचालनालय
महाराष्ट्र शासन, मुंबई

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, संचालित मासिक
(महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत)

नवभारत

वर्ष एकतिसावे : अंक नववा
जून १९७८

अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादकीय

पत्रव्यवहार :
संपादकीय : भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई–४१२८०३
व्यवस्थापकीय : पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक ‘ नवभारत ’ मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

वार्षिक वर्गणी १८ रु. **किरकोळ अंकास २ रु.**





अनुक्रमणिका

लेखक-परिचय

देवदत्त दाभोलकर :

कुलगुरू, पुणे विद्यापीठ.

म. वि. मिराशी :

प्राचार्य, शासकीय ज्ञान विज्ञान महाविद्यालय, औरंगाबाद.

अ. भि. शाह :

संपादक, ' न्यू क्वेस्ट ', पुणे.

केशव मेश्राम :

नामवंत कवी, कादंबरीकार आणि समीक्षक; मराठीचे प्राध्यापक, दयानंद महाविद्यालय, मुंबई.

एस्. डी. इनामदार :

मराठी कथाकार आणि समीक्षक; मराठी विश्वकोशात कला, साहित्यसमीक्षा, साहित्यप्रकार, नृत्य, संगीत आदी विषयांचे संपादक.

वसंत स. जोशी :

मराठीचे प्राध्यापक, व मराठी विभाग प्रमुख, वाई कॉलेज ऑफ आर्ट्स अँड कॉमर्स', वाई.

रा. ग. जाधव :

मराठी समीक्षक. मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्य विद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक.

प्रतिभा पोरे :

मराठी कवयित्री; मराठी विश्वकोशात 'समाजशास्त्र' ह्या विषयाच्या संपादिका.

चुकांची दुरुस्ती –

ह्या अंकातील ' समतेची संकल्पना ' ह्या लेखातील ' ह्या उद्दिष्टापासून माघार घेत जर कोणत्या भूमिकेशी आपल्याला येऊन ठेपावे लागेल ?' (पृ. २ अ; ओळी वरून १० व ११) हे वाक्य पुढीलप्रमाणे वाचावे : ह्या उद्दिष्टापासून जर आपण माघार घेत घेत आलो तर कोणत्या स्थिर भूमिकेशी येऊन ठेपू ? म्हणजे जिच्यापासून माघार घ्यावी लागणार नाही, अशी भूमिका कोणती असेल ?

तसेच ह्या लेखातील ' शारीरशास्त्रदृष्ट्या ...... प्रजोत्पत्ती करू शकणारे इत्यादी. ' (पृ. ३, अ, ओळी, वरून १४ ते १८ ह्या वाक्यात अखेरच्या 'इत्यादी' ऐवजी अशा स्वरूपाचे ' हे दोन शब्द वाचावे.

अनवधानाने झालेल्या ह्या चुकांबद्दल दिलगीर आहोत. – का. सं.

संपादकीय

विद्वत्तेची आधुनिक परंपरा

विद्वान आणि त्यांची विद्वत्ता ह्यांच्याविषयी काही एक कल्पना महाराष्ट्रात बरीचशी रूढ आहे आणि तिचा काही विचार होणे आवश्यक आहे.

ज्या प्रकारच्या विद्वत्तेचा आपण विचार करणार आहोत ती अर्थात् आधुनिक स्वरूपाची विद्वत्ता आहे. विद्यापीठातील अभ्यासक्रम आणि पाश्चात्त्य ग्रंथ यांच्याशी आपला जो परिचय झाला त्याला लागलेले ते एक फळ आहे. भारतीय शास्त्रे आणि दर्शने ह्यांच्या व्यासंगावर आधारलेली जी पारंपरिक विद्वत्ता होती तिचे स्वरूप वेगळे होते. ही परंपरा आता क्षीण, नष्टप्राय झाली आहे. आधुनिक सुशिक्षितांना तिची फारशी माहिती नसते आणि त्यांच्या मनात तिच्याविषयी फार तर अज्ञानावर आधारलेला भक्तिभाव किंवा अज्ञानावर आधारलेली तुच्छता असते. लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट ही, की त्या काळातसुद्धा केवळ अनेक ग्रंथ मुखोद्गत असलेल्या माणसाला शास्त्री किंवा पंडित म्हणून खरी मान्यता मिळाली नसती. शास्त्री वादपटू असावा लागे आणि वाद हा 'तत्त्वजिज्ञासे'साठी असे, सत्य काय आहे हे जाणण्यासाठी आणि निश्चित करण्यासाठी असे. वादात उतरलेल्या शास्त्र्याला वाद ज्या मुद्याविषयी असे त्याच्या संदर्भात काही निश्चित भूमिका स्वीकारून प्रतिपक्षापुढे असंदिग्ध स्वरूपात ती मांडावी लागत असे. ती त्याच्या सामान्य भूमिकेशी सुसंगत असावी लागे. उदा. तो नैयायिक असला, तर न्यायदर्शनाच्या मूलतत्त्वांपासून निष्पन्न होणारी, निदान त्यांच्याशी सुसंवादी असलेली अशी ती असावी लागे. तिच्यावर प्रतिपक्षाकडून घेतल्या गेलेल्या आक्षेपांचे त्याला खंडन करावे लागे. आणि ह्या खंडनाच्या युक्ततेविषयी उपस्थित करण्यात आलेल्या प्रश्नांना समाधानकारक उत्तरे द्यावी लागत. हे करताना अर्थात तो शास्त्रवचनांचा आधार घेत असे आणि त्याला अनेक शास्त्रवचने मुखोद्गत असावी लागत. पण शास्त्री म्हणून त्याचे जे प्राविण्य असे ते ह्या शास्त्रवचनांचे योग्य त्या संदर्भात, योग्य त्या उद्दिष्टासाठी उपयोजन करण्याच्या कौशल्यात असे. प्रगल्भ आणि विकसित तार्किक शक्ती हा कौशल्याचा पाया असे. ह्या वादपद्धतीत एक अतिशय चोख आणि सुव्यवस्थित असे तर्कशास्त्र अंतर्भूत असे आणि ते आत्मसात् केल्याशिवाय कुणालाही वाद लढविता आले नसते. विद्वानांमधील लठ्ठालठ्ठी किंवा पंडितांच्या करमणुकीचे एक साधन एवढेच ह्या वादांचे स्वरूप होते असे मानणे गैर आहे. ह्या वादांमुळे शास्त्रांचे आणि दर्शनांचे ज्ञान टवटवीत राही, ह्या शास्त्रांचा व दर्शनांचा विकास घडून येई, महत्त्वाच्या वादांचे फलित म्हणून पूर्वोत्तर पक्षांची नवीन मांडणी, त्यांचे खंडन-समर्थन करणारे नवीन युक्तिवाद ग्रंथान्तरी निविष्ट होत. हा कसदारपणा आधुनिक विद्वत्तेत क्वचित्च आढळतो.

पाश्चात्त्य ज्ञानाशी परिचय झाल्यानंतर कित्येक विषय भारतीयांच्या आणि महाराष्ट्रीयांच्या जिज्ञासेचे आणि व्यासंगाचे विषय म्हणून स्वाभाविकपणे रूढ झाले. संस्कृत विद्या हा एक विषय होता. संस्कृत अध्ययनाची परंपरा ब्राह्मण जातीत टिकून होती आणि ब्रिटिश शिक्षणतज्ज्ञांच्या दृष्टिकोणातून शिक्षणात 'अभिजात' भाषा आणि साहित्य यांच्या अभ्यासाला जे वैशिष्टचपूर्ण स्थान होते ते त्यांनी भारतीय शिक्षणव्यवस्थेत संस्कृत भाषा आणि साहित्य ह्यांच्या अभ्यासाला स्वाभाविकपणे दिले. आधुनिक संशोधनपद्धतींचा वापर करून प्राचीन भारतीय संस्कृतीच्या अमर्यादित, अव्यवस्थित पसाऱ्यातून आपण मार्ग काढू शकतो, ह्या प्रांतात काही तार्किक व्यवस्था निर्माण करू शकतो हे दाखवून देण्याचे आव्हान भारतीय सुशिक्षितांनी स्वीकारले. पण प्राचीन भारतीय संस्कृती हा विषय भारतीयांच्या राष्ट्रीय अस्मितेच्या भावनेशीही निगडित होता. ह्याच कारणामुळे भारतीय

इतिहास व महाराष्ट्राचा इतिहास, जुने मराठी साहित्य हे विषयही जेवढे अभ्यासकांच्या व्यासंगाचे विषय होते, तेवढेच सर्वसामान्य सुशिक्षित जनतेच्या जिव्हाळ्याचेही विषय होते. आपल्या सांस्कृतिक वारशाची – संस्कृत साहित्याची, त्यात प्रतिबिंबित झालेल्या श्रेष्ठ बौद्धिक आणि सांस्कृतिक कामगिरीची, पूर्वजांच्या पराक्रमाची, ऐतिहासिक साधनांची – आपण उपेक्षा केली ही खंत लोकांना नव्याने जाणवू लागली होती, त्यांची बूज राखण्याची आणि त्या द्वारे आपली सामूहिक अस्मिता दृढ करण्याची ईर्ष्या त्यांच्या ठिकाणी प्रकटू लागली होती. ह्या वृत्तीचा काहीसा पगडा ह्या क्षेत्रातील बौद्धिक संशोधनावरही पडला. पण महत्त्वाची गोष्ट अशी, की ह्या क्षेत्रांतील विद्वान् लोकमान्य झाले, त्यांची विद्वत्ता लोकादरास पात्र ठरली, त्यांच्या संशोधनाची फलिते समजून घेण्याची उत्सुकता लोकात निर्माण झाली. रामायण, इलियड प्राचीन आहे की नाही, वेदांचा काल इसवी सनापूर्वी किती मागे नेता येतो हे प्रश्न केवळ विद्वानांमधील चर्चेचे विषय राहिले नाहीत. अधिक ' गंभीर ' प्रकृतीच्या सर्वसाधारण सुशिक्षितांच्या आस्थेचेही ते विषय होते. ह्यामुळे ह्या विषयातील संशोधकांसाठी एक श्रोतृवृंद तयार झाला होता आणि संशोधकांनी लाविलेले शोध, त्यांनी मांडलेल्या उपपत्ती ह्यांचे विवेचन करणाऱ्या प्रवचनकारांचा एक वर्ग तयार झाला होता. गणेशोत्सवासारख्या प्रसंगी ही व्याख्याने किंवा प्रवचने होत. व्याख्याते विद्वान म्हणून स्वीकारले जात, कारण श्रोत्यांना ज्या विषयांविषयी आस्था होती पण फारशी माहिती नव्हती त्यांच्याविषयी ह्या वक्त्यांना कितीतरी अधिक माहिती असे. पण ह्या वक्त्यांना आवश्यक असलेला मुख्य गुण म्हणजे व्याख्यानाला रंगत आणण्याची त्यांची हातोटी. हा गुण अंगी असेल तरच विद्वान व्याख्याते म्हणून ते टिकू शकत; नाही तर एकदोन व्याख्यानांनंतर त्यांचा अस्त होत असे. अस्खलित वक्तृत्व, विषय खुलवून सांगण्याची कला, श्रोते दाद देतील अशी समर्पक वाक्ये उच्चारून त्यांची मने जिंकण्याचे कौशल्य ही विद्वानाला आवश्यक असलेली आयुधे ठरली.

पारंपरिक शास्त्रीपंडितांचे वाद ज्या श्रोतृवृंदापुढे चालत तो ह्या नवीन सुशिक्षित श्रोतृवृंदापेक्षा कितीतरी अधिक जाणकार, चोखंदळ आणि मर्मग्राही होता. ह्या वादात वक्तृत्वाच्या आयुधांना त्यांच्या दृष्टीने काही स्थानच नसे. चोख आणि व्यापक विद्वत्ता आणि तार्किक कुवत ह्या निकषांवर शास्त्र्यांची पारख होई. ह्या जाणकार श्रोत्यांपैकी अनेकजण प्रवचनकार, पुराणिक वगैरे असत. वेदान्त, पुराणे, महाकाव्ये, व्याकरण, इत्यादींचे चांगले ज्ञान त्यांना असे; पण शास्त्री म्हणून त्यांना कुणी मान्यता दिली नसती व तसा आवही त्यांनी आणला नसता. त्यांचा अधिकार, त्यांचे कार्य आणि ह्यांच्यावर आधारलेली त्यांची प्रतिष्ठा वेगळी असे. शास्त्री आणि प्रवचनकार ह्यांच्यामधील भेद स्पष्ट होता.

आधुनिक कालात सुशिक्षित जनतेपुढे आलेले विद्वान् आणि प्रवचनकार ह्यांच्यामध्ये भेद नव्हता. ह्याचे एक महत्वाचे कारण असे, की प्रगल्भ शास्त्राचे एका मर्यादेपर्यंत का होईना, पण चोखपणे अध्ययन केल्यामुळे ज्यांच्या बुद्धीला शिस्त लागली आहे, बौद्धिक मानदंड ज्यांनी आत्मसात् केले आहेत असा कसदार सुशिक्षितांचा वर्ग विद्यापीठातून बाहेर पडला नाही. अशा जाणकार, पारखी श्रोतृवृंदाच्या अभावी अनेक महत्त्वाचे विषय उपेक्षितच राहिले. राष्ट्रीय पुनरुत्थानाच्या दृष्टीने अतिशय महत्त्वाचे ठरले असते असे कित्येक विषय म्हणजे अर्थशास्त्र, धर्माचे तत्त्वज्ञान, सामाजिक तत्त्वज्ञान, इत्यादी. न्या. रानडे आणि त्यांच्या प्रभावळीतील व्यक्ती ह्यांनी ह्या विषयांच्या अभ्यासाला चालनाही दिली होती. मिल्ल आणि स्पेन्सर ह्यांच्या सामाजिक विचारांशी मराठी वाचकांचा परिचय करून द्यायला सुरवातही झाली होती. पण मग हे गाडे अडले. ज्यांच्यापुढे आपले शोध, उपपत्ती, विचार मांडावेत, ज्यांच्याकडून ते पारखून घ्यावेत, ज्यांच्याकडून मिळालेली मान्यता म्हणजे आपल्या कष्टांना मिळालेले पारितोषिक मानावे असा श्रोतृवृंद ह्या विषयांसाठी





निर्माण झाला नाही. अशा श्रोतृवृंदाकडून संशोधकांना चालना मिळते आणि त्यांचा वचकही त्यांना वाटत असतो. अर्धकच्चे, घाईगर्दीने कसेबसे एकत्र केलेले विचार घेऊन ह्या श्रोतृवृंदापुढे यायला ते धजत नाहीत. शिवाय ह्या श्रोतृवृंदाचे कार्य दुहेरी असते. पहिल्या दर्जाच्या विद्वानांनी पुढे मांडलेल्या नवीन विचारांचे परीक्षण करून ते ग्रहण करण्याचे कार्य त्यांनी करायचे असते; त्याचप्रमाणे हे विचार सर्वसामान्य लोकांपर्यंत पोचविण्याचे प्रवचनकारांचे कार्यही त्यांच्यापैकी कित्येकांनी करायचे असते. तेव्हा जाणकर श्रोतृवृंदाच्या अभावी ह्या महत्त्वाच्या विषयांना सर्वसामान्य सुशिक्षित जनतेच्या वैचारिक कक्षेत स्थान उरले नाही. ह्या विषयांचा विद्यापीठांतून अभ्यास झालाच नाही असे नाही. पण त्यांतील विद्वानांचा श्रोतृवृंद अखिल भारतीय, म्हणजे त्या विषयांचा इंग्रजीतून अभ्यास करणाऱ्या प्राध्यापक–शिक्षकांचा विखुरलेला वर्ग असाच राहिला. विद्वान्, आणि जाणकार श्रोतृवृंद ह्यांच्या होणाऱ्या साक्षात् झटापटीतून विचारांना जे चैतन्य लाभते, अधूनमधून अभिनव विचारांचे स्फुल्लिंग उडण्याच्या ज्या शक्यता निर्माण होतात त्यांच्यापासून हा व्यासंग वंचित झाला. ह्या अभ्यासकांनी प्रामुख्याने वैचारिक अडत्यांचेच काम केले. युरोप–अमेरिकेत निर्माण होणारे नवे ज्ञान भारतीय अभ्यासकांपर्यंत पोचविणे हे त्यांच्या कामाचे मुख्य स्वरूप राहिले.

सामाजिक दृष्ट्या महत्त्वाच्या विषयांची वाढ खुंटली ह्यापेक्षाही अधिक भयानक परिस्थिती ही, की ज्या बौद्धिक गुणांच्या आणि शिस्तीच्या पायावर कोणत्याही विषयाचा गंभीर व्यासंग उभा राहू शकतो त्यांची ओळखही सुशिक्षित समाजात उरली नाही. उलट राष्ट्रीय चळवळीने उग्र स्वरूप धारण केल्यानंतर व स्वातंत्र्यानंतर सुशिक्षित जनतेला ज्यांच्याविषयी स्वाभाविक जिज्ञासा वाटते अशा विषयांच्या यादीत भरच पडली. उदा. समाजवाद आणि मार्क्सवाद, दलितांचा व मुसलमानांचा प्रश्न, (मर्ढेकरांनंतर) सौंदर्यशास्त्र आणि त्या निमित्ताने कांट, रसेल, मूर, इत्यादी. आज महाराष्ट्रातील एखादा पट्टीचा विद्वान घेतला तर त्याला ज्या विषयांवर बोलावे लागते त्यातील कित्येक आहेत : महाभारताची संशोधित आवृत्ती; मर्ढेकर आणि व्हिट्गेन्स्टाइन; शिवाजी आणि संभाजी यांच्यामधील संबंध; समाजवाद आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य; कलेसाठी कला की जीवनासाठी कला?; वल्लभभाई पटेल प्रतिगामी होते का ? प्लेटो, इब्न रशीद आणि वल्लभाचार्य; आर्य समाज आणि सत्यशोधक समाज; मार्क्स आणि गांधी; वेदांचा काल, इ. ह्या सर्व विषयांवर अस्खलितपणे तासदीडतासपर्यंत बोलू शकणारा, लोकांना जागच्या जागी खिळवून ठेवणारा विद्वान् अर्थात् अतिशय हुषार असावा लागतो. थोडक्या श्रमात, विशेषतः थोडक्या वेळात, श्रोत्याना दिपवून टाकील अशा माहितीचा संग्रह करण्याची कला त्याला अवगत असावी लागते. अभ्यासकाला साजेशी नम्रता आणि अधिकारी विद्वानाला साजेसा आत्मविश्वास यांचे बेमालूम मिश्रण वापरून श्रोत्यांना मुग्ध करण्याचे कौशल्यही त्याला साधलेले असावे लागते. श्रोतेही उत्साहाने, आपण एका अतिशय चांगल्या कृत्यात सहभागी आहोत ह्या सात्त्विक आनंदाने जमलेले असतात. ही विद्वत्ताप्रचुर व्याख्याने त्यांच्या दृष्टीने अतिशय आश्वासक असतात. कॉलेजात अर्थशास्त्र, तर्कशास्त्र, राज्यशास्त्र, इ. क्लिष्ट विषयांशी झटापट करून पराभूत, खचलेल्या अवस्थेत परतलेल्या तरुण विद्यार्थ्यांच्याही असे ध्यानात येते, की अथांग विद्वत्ता (आणि तिच्यापासून मिळणारे मानसन्मान) विनासायास प्राप्त करून घेण्याची एक जादूची गुरुकिल्ली कुठे तरी आहे. अशी व्याख्याने ऐकणे, त्यांच्यावर आधारलेली पुस्तके वाचणे हीच ती गुरुकिल्ली होय हे त्यांना अशी दोनतीन व्याख्याने ऐकल्यावर उमगते. सुदैवाने सामाजिक बांधिलकीची विशेष जाणीव असलेले विद्वान् सुटीच्या वेळात महाराष्ट्रभर श्रोत्यांचे प्रबोधन करण्यासाठी दौरा काढतात. तरुणांना योग्य वयात लाभलेल्या ह्या मार्गदर्शनामुळे विद्वत्ता आणि मानमान्यता प्राप्त करून घेण्याची सुगम आणि निष्कंटक वाट त्यांना मोकळी होते. विद्वानांची परंपरा अबाधित राहते.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

म रा ठी

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ वाई यांचे करिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





बर्नार्ड विल्यम्स : अनु० : मे. पुं. रेगे

समतेची संकल्पना : (पूर्वार्ध)

राजकीय चर्चेत समतेच्या संकल्पनेचा दोन प्रकारे वापर करण्यात येतो. वस्तुस्थितीचे वर्णन करण्यासाठी किंवा जिला आपण वस्तुस्थिती म्हणून मानतो तिचे वर्णन करण्यासाठी म्हणून ही संकल्पना आपण वापरतो – उदा. 'सर्व माणसे समान असतात.' किंवा राजकीय तत्त्वे वा उद्दिष्टे मांडण्यासाठी तिचा आपण उपयोग करतो – उदा. 'सर्व माणसे समान असली पाहिजेत पण आज ती तशी नाहीत.' हे दोन्ही उपयोग एकत्रितपणे करता येणे शक्य आहे आणि तसे ते अनेकदा करण्यात येतातही. मग आपल्या उद्दिष्टाचे वर्णन असे करता येईल: वस्तुत: सर्व माणसे समान असतात, पण तसे त्यांना आज वागविण्यात येत नाही; त्याऐवजी जिच्यात सर्व माणसांना ती समान आहेत अशा रीतीने वागविण्यात येते, अशी परिस्थिती आपल्याला निर्माण करायची असते. समतेच्या संकल्पनेच्या ह्या दोन्ही उपयोगांत तिच्यासमोर एकाच स्वरूपाची अडचण खडी राहते हे प्रसिद्धच आहे. समतावाचक विधानांचा एक प्रकारे अर्थ लावला तर त्यांचा आशय अतिरेकी, अतिशय उग्र बनतो. उलट दुसऱ्या प्रकारे त्यांचा अर्थ लावला तर तो अतिशय सपक बनतो आणि ह्या दोन टोकांमध्ये असणारा, समाधानकारक, मध्यममार्गी अर्थ शोधून काढणे कठीण ठरते.

वस्तुस्थितीचे वर्णन करण्यासाठी म्हणून मांडण्यात येणारे समतावाचक विधान प्रथम घेऊ. ज्या गुणधर्मांच्या बाबतीत माणसे समान असतात किंवा असमान असतात ह्या म्हणण्याला काही अर्थ असतो असे गुणधर्म घेतले, तर त्या सर्वांच्या बाबतीत सर्व माणसे समान असतात हे म्हणणे उघडपणे असत्य आहे आणि ह्या गुणधर्मांमधून फक्त काहीच गुणधर्म निवडून घेतले तरी त्यामुळे ही परिस्थिती फारशी सुधारत नाही. जेव्हा हा उघड आक्षेप सामोरा येतो तेव्हा सर्व माणसे समान असतात, ह्या दाव्याचा पुरस्कर्ता त्याचा अधिक सौम्य, क्षीण अर्थ लावण्याचा अनेकदा प्रयत्न करतो. तो असे म्हणतो, की कौशल्य, बुद्धिमत्ता, सामर्थ्य किंवा सद्‌गुण ह्यांच्या बाबतीत सर्व माणसे समान असतात असे नाही; तर त्यांच्यात समान अशी जी मानवता असते तिच्यामध्ये त्यांच्यातील समानता सामावलेली असते. ह्या अर्थाप्रमाणे ज्याच्या बाबतीत सर्व माणसे समान असतात, असा एखादा विशेष धर्म शोधून काढण्याची आवश्यकता नसते; ती सर्व माणसे आहेत एवढेच स्मरण आपण बाळगायचे असते. आता ह्याच्यावर असा आक्षेप घेता येईल, की नेमकेपणे भाषा वापरायची तर माणसे असण्याचा धर्म हा असा काही धर्म नव्हे की त्याच्या बाबतीत सर्व माणसे **समान** आहेत असे म्हणता येईल. पण हा मुद्दा जरी सोडून दिला तरी लगेच उपस्थित होणारा आक्षेप असा, की सर्व माणसे माणसे असतात एवढीच आठवण करून देण्याचे कार्य जर समतावाचक विधान करीत असेल तर हे विधान फारसे काही साधत नाही असे म्हणावे लागेल; विशेषतः समतेच्या पुरस्कर्त्यांना राजकीय वादविवादाच्या क्षेत्रात जे विशिष्ट राजकीय निष्कर्ष ह्या विधानाद्वारे निष्पन्न करून घ्यायचे असतात ते साधले जात नाहीत.

समतावाचक विधानाच्या ह्या क्षीण स्वरूपातसुद्धा, हा आक्षेप आरोप करतो तितके ते आशयहीन असत नाही हे मी पुढे दाखवून देण्याचा प्रयत्न करणारच आहे; पण जेवढा दावा करणे योग्य ठरेल त्याच्या पलिकडचा दावा करण्याचे जेव्हा

अनुक्रमणिका

समतावाचक विधान सोडून देते तेव्हा झपाट्याने माघार घेत घेत ते अशा बिंदूशी येऊन ठेपते की मग त्याचा जो दावा उरलेला असतो तो करण्यात फारसे प्रयोजनही नसते. ह्याच प्रकारचा बिकट प्रसंग, एक व्यावहारिक सूत्र म्हणून जर समतावाचक विधान आपण घेतले तर त्याच्यावरही ओढवताना दिसतो. सर्व माणसांना सर्व परिस्थितीत सारखी वागणूक द्यावी किंवा शक्य तितकी सारखी वागणूक द्यावी हे काही ह्या सूत्राचे उद्दिष्ट असू शकणार नाही. ह्या उद्दिष्टापासून माघार घेत जर कोणत्या भूमिकेशी आपल्याला येऊन ठेपावे लागेल ? हे सूत्र एवढाच दावा करते असे आपल्याला म्हणावे लागेल की सर्व माणसांना सारख्या परिस्थितीत सारखी वागणूक दिली पाहिजे आणि ज्या अर्थी 'परिस्थिती'मध्ये माणसाच्या बाह्य परिस्थितीप्रमाणेच तो माणूस कसा आहे, ह्याचाही अंतर्भाव केला पाहिजे हे स्पष्ट आहे, त्या अर्थी ह्या म्हणण्याचा अर्थ एवढाच उरतो, की जेव्हा माणसांना कोणत्याही प्रकारे भिन्न वागणूक देण्यात येते तेव्हा त्याचे कोणते तरी सामान्य कारण (रीझन), ज्याच्यावर हा भेद आधारला आहे असे कोणते तरी तत्त्व, नमूद केले पाहिजे. आता हे एक महत्वाचे तत्त्व आहे असे म्हणता येईल; कित्येकांनी तर हे तत्त्व, किंवा ह्याचसारखे एखादे तत्त्व, नीतीच्या, सारभूत तत्त्वांपैकी एक तत्त्व असते असे मानले आहे. पण **समते**च्या नावाखाली ज्या तत्त्वाचा पुरस्कार करायचा आहे त्याचा सारा आशय व्यक्त करायला हे तत्त्व पुरे पडणार नाही हे उघड आहे. उदा. कृष्णवर्णी माणसांना ते केवळ कृष्णवर्णी आहेत म्हणून इतरांपासून वेगळी वागणूक देणे किंवा गरीब माणसांना केवळ ते गरीब आहेत म्हणून इतरांपासून वेगळी वागणूक देणे ह्या तत्त्वाला धरून होईल आणि हे कुणाच्याही समतेच्या कल्पनेत बसू शकेल असे नाही.

समतेचा एका प्रकारे अर्थ लावला तर ती विपरीत, हास्यास्पद संकल्पना ठरते. दुसऱ्या प्रकारे अर्थ लावला तर ती इतकी क्षुण्ण होते, की तिच्यात स्वत:चा असा आशय जवळजवळ उरत नाही. समतेच्या राजकीय संकल्पनेला ह्या दोन्ही टोकांपासून वाचविण्यासाठी म्हणून मी काही मुद्दे पुढे मांडणार आहे. प्रत्यक्षात करण्यात येणाऱ्या राजकीय युक्तिवादांत ह्या मुद्यांचा अनेकदा आधार घेण्यात येतो; पण त्यांची अनेकदा कशीतरी दावण बांधून तिला 'समतेची संकल्पना' असे संबोधण्यात येते. ह्या संकल्पनेचे नीट विश्लेषण करण्यात येत नाही. ह्यामुळे समतेच्या आदर्शाचा पुरस्कार करणारे गोंधळून जातात आणि त्याच्या विरोधकांना बळ चढते. ह्या मुद्यांमुळे आपल्याला समतेच्या संकल्पनेचा वापर करणाऱ्या विधानांना तिसरा, वेगळा अर्थ देता येईल असे नाही. पण समतेच्या क्षीण अर्थापासून सुरवात करून समतेच्या 'दृढ' (स्ट्राँग) अर्थांमध्ये जो भरीव आशय अभिप्रेत असतो त्याच्यातील बराचसा आशय राजकीय व्यवहाराचे सूत्र म्हणून स्वीकारलेल्या समतेच्या तत्त्वाला आपल्याला प्राप्त करून देता येईल. आपल्या ह्या विवेचनात वस्तुस्थितीचे वर्णन करण्यासाठी म्हणून वापरण्यात येणारी समतेची संकल्पना आणि व्यवहाराचे सूत्र म्हणून उपयोगात आणली जाणारी समतेची संकल्पना ह्यांच्यांत सतत भेद करीत राहण्याचे कारण पडणार नाही. कधीकधी त्यांच्यांत भेद करणे महत्त्वाचे असते आणि त्यांच्यांत भेद करायला पुरेशी स्पष्ट अशी कारणेही आहेत. पण अनेकदा ह्या दोन्ही संकल्पनांना सारखेच मुद्दे लागू पडत असतात. त्या परस्परांशी अर्थपूर्ण रीतीने संबंधित आहेत. अनेकदा 'माणसे समान आहेत.' ह्यासारख्या वस्तुस्थितिवाचक म्हणून करण्यात येणाऱ्या विधानाचे प्रयोजन कित्येक सामाजिक ध्येयांना आणि राजकीय कार्यक्रमांना पाठिंबा देणे हे असते. ह्याच्या उलट– आणि ही गोष्ट तितक्या सहजपणे ध्यानी येत नाही– हे कार्यक्रम केवळ आगन्तुकपणे समतावादी नसतात; व्यवहार सोपा व्हावा, त्याच्यात निष्कारण गुंतागुंत असू नये, ह्या सारख्या कारणांसाठी सर्वांना समान वागणूक देण्याचे उद्दिष्ट त्यांनी स्वीकारलेले नसते. ह्या राजकीय कार्यक्रमांचे जे बळ असते, ते समता कोणत्या तरी अर्थाने अगोदरच अस्तित्वात असते पण प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या सामाजिक रचनेमुळे ती दडविली तरी जाते किंवा तिची उपेक्षा तरी होत असते असे जे मानण्यात येत असते, त्याच्यात असते.

अनुक्रमणिका





१. सामान्य मानवता : 'माणसे समान असतात' हे वस्तुस्थितीचे वर्णन करू पाहणारे एक विधान ह्या स्वरूपात जर घेतले आणि त्याचा नेमका आशय, काय असा प्रश्न उपस्थित केला तर माणसे माणसे म्हणून समान असतात एवढेच ते अखेरीस सांगत असते असे म्हणावे लागते हे आपण पाहिले आणि हे म्हणणे मामुली (ट्रिव्हियल) ठरते असे अनेकांना वाटते. आता हे म्हणणे पुरेसे नाही हे निश्चित आहे; पण ते मामुली नाही. सर्व माणसांच्या ठिकाणी माणुसकी, मानव असण्याचा धर्म असतो हे समजा जरी एक उक्तवाचक विधान (टॉटॉलॉजी) असले, तरी ह्या उक्तवाचक विधानाचा काही उपयोग, आहे; ते आपल्याला एका गोष्टीचे स्मरण करून देते. शारीरशास्त्रदृष्टचा एकाच 'होमो सेपियन्स' ह्या प्राणिजातीचे सभासद असलेले, भाषा बोलू शकत असलेले, आयुधे वापरणारे, समाजात राहणारे, वांशिक भेद असले, तरी परस्परांच्या समागमाने प्रजोत्पत्ती करू शकणारे, इत्यादी. हे प्राणी इतर बाबतीतही, ज्यांचा आपल्याला विसर पडणे अधिक शक्य आहे अशा काही बाबतींतही, सारखे असतात ह्याचे आपल्याला स्मरण करून देते. ह्या बाबी म्हणजे वेदना जाणवण्याची कुवत, लगतच्या भौतिक कारणांमुळे आणि तसेच वेगवेगळ्या प्रसंगांच्या प्रत्यक्ष दर्शनाने किंवा त्यांच्या कल्पनेतील चित्रणाने वेदना जाणविण्याची शक्ती, इतरांविषयी प्रेम वाटण्याची शक्ती आणि तिच्यापासून निष्पन्न होणारे, हे प्रेम विफल ठरल्यामुळे, प्रेमाचा विषय असलेली व्यक्ती हिरावून घेतली गेल्यामुळे उद्भवणारे परिणाम. ही वैशिष्टचे अंगी असण्याच्या बाबतीत सर्व माणसे सारखी असतात हे विधान निर्विवादपणे, (आणि कदाचित्) अनिवार्यपणे सत्य असले, म्हणून ते मामुली ठरत नाही. कारण कित्येक माणसांच्या बाबतीत ह्या वैशिष्टयांची पुरेपूर जाणीव दाखवूनही माणसांच्या कित्येक इतर गटांच्या बाबतींत त्यांची पद्धतशीरपणे उपेक्षा करणाऱ्या राजकीय आणि सामाजिक व्यवस्था असतात हे निश्चित आहे; ह्याचा अर्थ असा होतो की कित्येक माणसांना, जणू काही त्यांच्या ठिकाणी ही वैशिष्टयेच नसतात अशा रीतीने, त्या वागवितात. ह्या वैशिष्टयांपासून निष्पन्न होणाऱ्या आणि निष्पन्न होतात असे मान्य करण्यात येणाऱ्या नैतिक दाव्यांची (क्लेम्स) त्या उपेक्षा करतात.

ह्या ठिकाणी एक आक्षेप घेतला जाणे शक्य आहे. कित्येक समाजातील सत्ताधारी गट इतर गटांना अशा रीतीने वागवितात ह्यावरून ते ह्या वैशिष्टयांची उपेक्षा करीत असतात किंवा त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करीत असतात असे ठरत नाही, असे म्हणण्यात येईल. कारण, अशा वाईट रीतीने वागविण्यात येणाऱ्या गटांच्या ठिकाणी ह्या वैशिष्टयांना अस्तित्व असते ही गोष्ट ते ओळखतात पण ह्या वैशिष्टयांमुळे कोणताही नैतिक दावा उद्भवत नाही अशी त्यांची भूमिका असते असे म्हणण्यात येईल. असा एखादा गट त्याच्या ठिकाणी असलेल्या आणखी कोणत्या तरी वैशिष्टयामुळे (उदा. कृष्णवर्णी असणे) समाजाच्या इतर सभासदांपासून वेगळा पडत असतो आणि त्यांना वेदना, प्रेम जाणवत असो नसो, ह्या वैशिष्टयामुळे त्यांना वेगळ्या रीतीने वागविणे योग्य ठरते, अशी भूमिका घेता येईल.

हा आक्षेप एका गृहीतकृत्यावर आधारलेला आहे आणि वस्तुस्थिती आणि मूल्य ह्यांच्यांत तीक्ष्ण (शार्प) भेद करणाऱ्या बऱ्याचशा नैतिक तत्त्वज्ञानाने हे गृहीतकृत्य स्वीकारले आहे. हे गृहीतकृत्य असे, की एखाद्या गोष्टीचा विचार एखाद्या नैतिक समस्येशी संबंधित असतो की नाही, प्रस्तुत (रेलेव्हन्ट) असतो की नाही हा प्रश्नच मूल्यविषयक प्रश्न असतो; एखादी गोष्ट एखाद्या नैतिक समस्येशी संबंधित आहे किंवा नाही असे म्हणणे म्हणजेच एका विशिष्ट नैतिक तत्त्वाला किंवा दृष्टिकोणाला आपण बांधून घेणे. तेव्हा आपल्या वरील उदाहरणाच्या बाबतीत एखादा माणूस काळा आहे, एवढीच वस्तुस्थिती घेतली, तर त्याच्या कल्याणाच्या हिताच्या दृष्टीने त्याला कसे वागवावे ह्या प्रश्नाशी तिचा काहीच संबंध पोहोचत नाही, ती पूर्णपणे गैरलागू असते असे कुणी म्हणाला (आणि असे आपण स्वाभाविकपणे म्हणू) तर ह्या मताप्रमाणे, त्याने एका विशिष्ट प्रकारच्या नैतिक तत्त्वाला बांधून घेतलेले असते. एक सामान्य तत्त्व म्हणून हे मत मला पूर्णपणे चूक वाटते. केवळ माणसांच्या त्वचेच्या वर्णामुळे त्यांच्या हिताच्या बाबतीत त्यांना वेगळी वागणूक द्यावी हे एका

अनुक्रमणिका

विशिष्ट प्रकारचे नैतिक तत्त्व नाही. (त्याचे वर्णन करायचेच तर), कॅलिगुलासारख्या एखाद्या सत्ताधीशाने ज्याच्या नावात तीनदा 'र' येत असेल त्याला ठार करायचे ठरविले तर हा निर्णय ज्याप्रमाणे पूर्णपणे स्वच्छंदी आहे असे म्हणावे लागते त्याप्रमाणे हे 'तत्त्व' तत्त्व नसून केवळ एक स्वैरपणे घेतलेला निर्णय आहे असे म्हणावे लागेल.

व्यवहारात जे वर्णभेदाचे पालन करतात, त्यांनी वस्तुतः हा मुद्दा मान्य केलेला असतो असे दिसून येईल. आपल्या वर्तनाचा उलगडा किंवा समर्थन करण्यासाठी त्यांच्यापैकी कुणी असे म्हणणार नाही की "पण ही माणसे काळी आहेत आणि काळ्या माणसांना इतरांहून वेगळ्या तऱ्हेने वागवावे असे माझे नैतिक तत्त्व आहे." आपल्या वागण्याचे समर्थन करणारी काही कारणे त्यांनी दिलीच, तर ह्या काळेपणाचा, माणसांना कसे वागवावे ह्याच्याशी प्रस्तुत असल्याचा प्रथमदर्शनी तरी दावा करू शकतील अशा कित्येक गोष्टींशी संबंध जोडण्याचा प्रयत्न करणारी ती कारणे असतील; उदा. काळ्या माणसांना संवेदनशीलता नसते, ती पशूसारखीच मठ्ठ असतात, जबाबदारीची जाणीव त्यांना शिकविणे अशक्य असते, इ. आता ही जी कारणे (रीझन्स) असतात ती खूपच वेळा स्वतःच्या खऱ्या हेतूंवर पांघरूण घालून त्यांना विवेकशीलतेचे रूप देण्यासाठी लढविण्यात आलेले तर्कवाद (रॅशनलायझेशन्स) असतात. काळेपणाचे इतर वैशिष्ट्यांशी काही सहसंबंध असतात असा दावा करणाऱ्या मंडळीचा ह्या सहसंबंधांवर खराखुरा विश्वास नसतो. किंवा विश्वास असलाच, तर तो तर्कशुद्ध पुराव्यांवर आधारलेला नसतो. पण हा वेगळा मुद्दा आहे. आपला सध्याचा जो मुद्दा आहे तो कोणत्या प्रकारच्या गोष्टींना नैतिक कारणे म्हणून मानता येईल ह्याविषयीचा आहे आणि आपली तर्कवाद लढविणारी व्यक्ती कोणत्या प्रकारच्या गोष्टींना नैतिक कारणे म्हणून मानता येते ह्या प्रश्नाच्या बाबतीत इतरांशी स्थूलमानाने सहमत असते असे दिसून येते. त्याचा घोटाळा होतो तो इथे, की तो अगोदर निर्णय घेतो आणि मग त्याला अनुकूल असलेली कारणे निर्माण करतो; कारणांवर तो निर्णय आधारीत नाही. आर्यवंशाच्या श्रेष्ठत्वाची उपपत्ती वैज्ञानिक पद्धतीने प्रस्थापित करू पाहणारे नात्सी 'मानववंशशास्त्रज्ञ' विवेकदुष्ट लोकांना विवेकशीलतेच्या मानदंडाचा कसा आदर करावा लागतो ह्याचे उदाहरण पुरवितात; फक्त ज्या पूजाद्रव्यांद्वारा हा आदर त्यांनी व्यक्त केला ती अतिशय निकृष्ट होती.

कोणत्या प्रकारची कारणे नैतिक कारणे म्हणून प्रस्तुत ठरतात हा प्रश्न ह्या निबंधात, एका वेगळ्या संदर्भात, परत उपस्थित होईल. सध्या त्याचे महत्त्व आहे ते ह्या कारणासाठी, की कित्येक माणसांच्या वेदना जाणविण्याच्या, इ. मानवी शक्तीपासून निष्पन्न होणाऱ्या नैतिक दाव्यांची जे उपेक्षा करतात ते ह्या शक्ती ध्यानात घेत नसतात किंवा त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करीत असतात ह्या म्हणण्याला त्याचा पाठिंबा मिळतो. असे जे करीत असतात, ते ह्या माणसांच्या ठिकाणी ह्या शक्ती आहेत हे मान्य करणारे पण त्यांच्यावर एऱ्हवी आधारण्यात येणारे नैतिक दावे अमान्य करणारे एक विशिष्ट नैतिक तत्त्व स्वीकारून त्याप्रमाणे व्यवहार करीत असतात असे नसते तर ह्या मानवी शक्तीकडेच ते ध्यान देत नसतात. अनेकदा ह्या माणसांच्या ठिकाणी ह्या शक्ती कमी प्रमाणात वसत असतात हे मत स्वीकारायला स्वतःचे मन वळविण्यात ते यशस्वी झालेले असतात. ह्या परिस्थितीत ह्या माणसांच्या ठिकाणीसुद्धा मानवतेचा धर्म आहे हे वरवर पाहता मामुली वाटणारे विधान त्याच्यावर भर देऊन मांडण्यात काही स्वारस्य खचित आहे.

ह्या मुद्याचे मी जे विवेचन केले आहे ते वेदना जाणविणे किंवा प्रेमाची इच्छा असणे ह्यांसारख्या अतिशय उघड अशा मानवी वैशिष्ट्यांच्या संदर्भात केले आहे. पण माणसांच्या ठिकाणी सर्वत्र आढळणारी इतरही, ज्यांचे नेमकेपणे वर्णन करणे इतकेसे सुलभ नसते, अशी वैशिष्ट्ये आहेत आणि ह्यामुळेच राजकीय आणि सामाजिक व्यवस्थांत त्यांची उपेक्षा होणे अधिक संभवनीय ठरते. उदा. ज्याला 'स्वाभिमानाची, आत्मप्रतिष्ठेची इच्छा' म्हणता येईल असे एक वैशिष्ट्य माणसाच्या ठिकाणी असते. हे वर्णन अगदी उचित आहे असे म्हणता येणार नाही कारण त्याने एका विशिष्ट

संस्कृतीने मर्यादित झालेले, 'मध्यमवर्गीय' मूल्य बहुधा सूचित होईल. पण मला ह्या वर्णनाने जे अभिप्रेत आहे ते म्हणजे माणसाच्या ठिकाणी, आपण जे करीत असतो ते आपल्या स्वतःचे करणे असावे, आपल्या स्वतःची उद्दिष्टे आपल्याला साधता यावीत, दुसऱ्या कुणाच्या तरी संकल्पाचे साधन आपण असू नये (अर्थात् आपण स्वतः होऊन अशी भूमिका स्वीकारली असेल तर गोष्ट वेगळी) अशी असणारी इच्छा. हे एका मानवी इच्छेचे अतिशय अपुरे असे वर्णन आहे; तिचा नेमका आशय ते संदिग्ध ठेवते आणि म्हणून ते काहीसे रिक्त असे वर्णन आहे असे म्हणावे लागेल. तिचा आशय अधिक असंदिग्धपणे स्पष्ट करण्यासाठी मानसशास्त्र आणि मानवशास्त्र (अंथ्रॉपॉलॉजी) ह्यांच्याकडून लाभणारा पुरावा घ्यावा लागेल आणि तत्त्वज्ञानात्मक विश्लेषणाने त्याचा अर्थ लावावा लागेल. ज्या मानवी इच्छेकडे अंगुलिनिर्देश करण्याचा मी प्रयत्न केला आहे ती इच्छा आणि ह्यासारखीच जी इतर मानवी वैशिष्टचे आहेत त्यांचे सखोल आकलन, माणूस असणे म्हणजे काय ह्याचे सखोल आकलन ह्या स्वरूपाच्या संशोधनाने आपल्याला साधता येते. आणि माणसे ही माणसे म्हणून समान असतात हे वरवर पाहता मामुली भासणारे विधान माणूस असणे म्हणजे काय असणे ह्याची आपल्याला आठवण करून देते.

२. **नैतिक शक्ती** : आतापर्यंत सर्व माणसे कोणत्या बाबतीत एकमेकासारखी असतात असे मानता येईल त्याचा विचार आपण केला. ही वैशिष्टचे एका दृष्टीने अभावरूप (नेगेटिव्ह) आहेत. माणसाची दुःख भोगण्याची कुवत, त्याच्या ठिकाणी असलेल्या कित्येक गरजा ह्यांच्याशी ती संबंधित आहेत आणि ह्या वैशिष्टचांमुळे कित्येक प्रकारच्या वर्तनाचे प्रतिग्राहक (रिसिपियन्ट) म्हणून माणसांचे इतरांशी नैतिक संबंध जुळून येतात. पण माणसे समान आहेत हा सिद्धांत ज्यांनी मांडला त्यांच्या विचाराचा दुसरा एक भाग आहे. तो असा, की कित्येक अधिक भावरूप अशा वैशिष्टचांच्या बाबतींतही माणसे सारखी असतात. ज्याप्रमाणे कित्येक गोष्टींची गरज असण्यात किंवा दुःख भोगू शकण्यात माणसे समान असतात त्याप्रमाणे कित्येक प्रकारच्या गोष्टी करू शकण्यात किंवा साधू शकण्यात माणसे समान असतात. आता वजन उचलणे किंवा उच्च गणित शिकणे ह्यासारख्या खूपच अशा शक्ती आहेत की त्यांच्या संदर्भात सर्व माणसे समान असतात हे म्हणणे पटण्यासारखे नाही. ह्या गोष्टीची आपण सुरवातीलाच दखल घेतली आहे. आणि असे फारसे कुणी मानलेलेही नाही. पण जे मानण्यात आले आहे ते असे, की दुसऱ्या अशा कित्येक शक्ती आहेत, की त्यांच्या बाबतीत सर्व माणसे समान असतात. अनुभवापासून लाभलेल्या पुराव्याच्या आधारावर ह्या शक्तींचे तारतम्य निश्चित करण्यात अधिक अडचणी असतात; पण नैतिक संबंधांच्या संदर्भात ह्या शक्तींचे स्थान मोक्याचे असते. ह्या कित्येक प्रकारच्या नैतिक शक्ती किंवा कुवती असतात; सद्गुणी बनण्याची शक्ती किंवा सर्वोच्च नैतिक महत्ता साधण्याची शक्ती.

आता ही जी कल्पना आहे तिच्यातली अडचण अशी, की केवळ नैतिक स्वरूपाच्या शक्ती कोणत्या हे मुक्रर करणे सोपे नाही. सद्गुणी, सदाचारी जीवनक्रम साधण्याच्या कामी कित्येक मानवी शक्ती इतर कित्येक मानवी शक्तींपेक्षा अधिक घनिष्ठपणे संबंधित असतात; बुद्धिमत्ता, इतरांचे सहानुभूतीपूर्ण आकलन करण्याची, एका प्रमाणातील निर्धार ह्या अशा प्रकारच्या शक्ती असतात हे सामान्यपणे मान्य होईल. पण ह्या सर्वच शक्तींचा न–मानवी संदर्भातही आविष्कार होऊ शकतो. ह्या संदर्भात इतर नैसर्गिक शक्तींप्रमाणे ह्या शक्तीही वेगवेगळचा माणसांच्या ठिकाणी कमीअधिक प्रमाणांत आढळणार. अनेक विचारवंतांनी – उदा. ॲरिस्टॉटलने – वस्तुस्थिती अशीच असते हे मान्य केले आहे. पण नैसर्गिक शक्तींची माणसांत जी वाटणी झालेली असते ती विषम असते, कोणत्या व्यक्तीला कोणत्या शक्तीची देणगी लाभावी हे ठरविण्याचे काही सूत्र नसते, हे केवळ योगायोगाने घडून येते. तेव्हा विषमतेने आणि आंधळचा योगायोगाने वाटण्यात आलेल्या नैसर्गिक शक्तींवर सर्वोच्च नैतिक गुणवत्तेची यशस्वी साधना अवलंबून असते ही कल्पनाच अनेकांना समूळ आणि असह्यपणे विपरीत वाटते. ह्या भावनेतून निर्माण होणारी जी एक प्रबळ विचारधारा आहे ती नैतिक साधना आणि तिच्यात

अनुक्रमणिका

लाभणारे यश माणसाच्या ठिकाणी कमीअधिक प्रमाणांत असू शकणाऱ्या कित्येक नैसर्गिक शक्तींवर अवलंबून असते ही गोष्टच अमान्य करते. शिवाय ह्या नैसर्गिक शक्तींना स्वतःला काही नैतिक मोल नसते, ज्यांना त्या लाभलेल्या असतात ते ही देणगी सदाचारसंपन्न जीवन जगण्यासाठी जशी वापरू शकतात तशीच दुर्गुणी जीवनासाठीही वापरू शकतात ह्या विचारामुळे वरील भावनेला बळकटी येते.

अनेक प्रकारच्या धार्मिक अनुभवांमध्ये ह्या स्वरूपाची विचारधारा आढळून येते. पण तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात पाहिले, तर कांटमध्ये ती तिच्या अत्यंत शुद्ध स्वरूपात मांडलेली आढळते. ज्या कशाच्या ठिकाणी नैतिक मोल, अर्हता (मॉरल वर्थ) असते त्याच्या ठिकाणी ती अनिवार्यपणे असली पाहिजे, आगन्तुक (कन्टिन्जन्ट) वस्तुस्थितीवर नैतिक अर्हता आधारता येत नाही, ही संकल्पना कांटने अगदी टोकापर्यंत नेऊन भिडवली आहे. पण एवढेच नव्हे. आपल्या 'साध्यांचे अधिराज्य' – किंग्डम ऑफ् एण्ड्स – ह्या कल्पनेत कांटने प्रत्येक व्यक्तीविषयी एक विवेकशील नैतिक कर्ता म्हणून जी आदराची वृत्ती आपण बाळगली पाहिजे तिच्यावर भर दिला आहे. आणि सर्व माणसे सारखेच किंवा समतेनें असे कर्ते असल्यामुळे सर्वांविषयी ही आदराची वृत्ती सारखीच बाळगण्यात आली पाहिजे. सर्वांना, त्यांच्याविषयी आदराची ही वृत्ती धारण करण्याचे समान देणे आपण लागतो. ह्याच्या उलट प्रशंसेची वृत्ती (ॲड्मिरेशन) (आणि तिच्यासारख्या इतर वृत्ती) माणसांमध्ये ज्या वेगवेगळ्या प्रकारच्या नैसर्गिक गुणवत्ता कमीअधिक प्रमाणांत वसत असतात त्यांच्यावर आधारलेल्या असतात आणि म्हणून वेगवेगळ्या माणसांशी वेगवेगळ्या प्रमाणांत त्यांच्या गुणवत्तेशी अनुरूप अशा प्रमाणांत त्या धारण करणे योग्य असते. कांटच्या विचारात ह्या दोन कल्पनांचा परस्परांशी निकटचा संबंध आहे आणि कर्तव्याविषयी कांट जे म्हणतो त्याला आपण नेहमी जितके महत्त्व देतो तितकेच महत्त्व 'साध्यांच्या अधिराज्या' विषयी त्याचे जे म्हणणे आहे त्याला दिल्याशिवाय त्याचा नैतिक सिद्धांत नीट समजणे शक्य होणार नाही.

पण कांटच्या नैतिक विचारात जी कमालीची आंतरिक सुसंगती आढळते ती फार मोठी किंमत देऊन साधण्यात आली आहे ह्याविषयी सामान्यपणे एकमत होईल. नैतिक अर्हतेची सर्व आयत्त वस्तुस्थितीपासून कांटने जी फारकत केली आहे ती नैतिक किंवा विवेकशील कर्ता असणे ह्या माणसाच्या वैशिष्ट्याला एक अतीत (ट्रॅन्सेन्डेन्टल) वैशिष्ट्य बनवूनच केली आहे. एक विवेकशील कर्ता म्हणून स्वतंत्रपणे संकल्प करण्याची माणसाची जी शक्ती असते ती त्याच्या अंगी असलेल्या बुद्धिमत्ता, कौशल्ये इ. कोणत्याही आनुभविक शक्तींवर अवलंबून नसते –विशेषतः माणसांच्या ठिकाणी कमीअधिक प्रमाणांत वसू शकणाऱ्या आनुभविक शक्तींवर अवलंबून नसते. पण ह्याचे कारण, कांटच्या मताप्रमाणे असे, की विवेकशील कर्ता असण्याची माणसाची जी शक्ती असते ती आनुभविक शक्तीच नसते. तेव्हा 'साध्यांच्या अधिराज्या' चा सभासद म्हणून प्रत्येक व्यक्तीविषयी आदराची वृत्ती धारण करण्याचे जे देणे आपण लागतो ते तिच्या ठिकाणी जी कोणती अनुभविक वैशिष्टये असतील त्यांच्याशी संबंधित नसते. ते केवळ, ती स्वतंत्र आणि विवेकशील संकल्पशक्ती आहे हे तिचे जे अतीत वैशिष्ट्य असते त्याच्याशी संबंधित असते. कांटच्या उपपत्तीत प्रत्येक व्यक्तीला आदराचे जे देणे आपण लागतो त्याचे जे अधिष्ठान मानण्यात आले आहे ती म्हणजे सर्व माणसे सारखीच ईश्वराची अपत्ये आहेत व म्हणून आदराला पात्र आहेत ह्या ख्रिश्चन संकल्पनेची इहवादी छाया आहे. पण ही संकल्पना इहवादी असली तरी तितकीच तत्त्वमीमांसक (मेटॅफिझिकल) आहे; माणसांविषयी जो समान आदरभाव बाळगायचा तो ख्रिश्चन किंवा कांटवादी मताप्रमाणे माणसांची जी अनुभवगम्य वैशिष्टये असतात त्यांपैकी कशावर आधारलेला नसतो.

तेव्हा ही जी कांटप्रणीत अतीतवादी संकल्पना आहे ती माणसांमधील समतेच्या संकल्पनेला किंवा त्यांच्याविषयी समान आदरभाव धारण करणे योग्य आहे ह्या विचाराला भक्कम आधार देऊ शकत नाही. कोणत्याही अतीतवादी संकल्पनांविषयी ज्या सामान्य अडचणी असतात त्या बाजूला सारल्या तरी एक अनुल्लंघ्य अडचण उरते. ती ही की

'नैतिक कर्ता' ही संकल्पना आणि तिच्याशी संबंधित असलेल्या 'जबाबदारी' ह्यांसारख्या संकल्पनां ह्यांना आनुभविक अधिष्ठान असले पाहिजे आणि असते. विशिष्ट माणसांची त्यांच्या कृत्यांविषयी कितपत जबाबदारी आहे ह्या प्रश्नाचे उत्तर देताना (ही कृत्ये कोणत्या परिस्थितीत केली, कोणत्या पद्धतीने केली, त्यांच्या मागे कोणत्या प्रकारची प्रेरणा होती, इ.) अनुभवापासून मिळणारी माहिती विचारात घ्यावी लागते हे स्पष्ट आहे. शिवाय अशा प्रश्नांची उत्तरे देताना माणसे आपल्या कृत्यांविषयी वेगवेगळ्या प्रमाणात जबाबदार असतात, विवेकशक्तीचे त्यांच्या कृत्यांवर वेगवेगळ्या प्रमाणात नियंत्रण असते ह्या स्वरूपात ती द्यावी लागतात. ह्यामुळे सर्व माणसे नैतिक कर्ते म्हणून समान असतात हे एक पोकळ विधान ठरते. एक नैतिक कर्ता म्हणून आपण माणसाकडे पाहतो आणि त्याला तसे वागवितो ह्याचे मध्यवर्ती कारण माणूस आपल्या कृत्यांविषयी जबाबदार असतो हे असते; आणि माणसे आपल्या कृत्यांविषयी समप्रमाणात जबाबदार नसतील तर नैतिक कर्ते म्हणून त्यांची जी समानता असते असे म्हणण्यात येते त्याच्यात फारसा आशय उरत नाही.

जर, अतीतवादी अधिष्ठानाशिवाय नैतिक कर्ते म्हणून माणसे समान असतात ह्या संकल्पनेत फारसा आशय उरत नसेल तर सर्व माणसांविषयी आदराची वृत्ती धारण करण्याचे देणे आपण लागतो ह्या संकल्पनेत कितीसा आशय उरत असेल? 'आदरा'ची ही जी संकल्पना आहे ती गुंतागुंतीची आणि अस्पष्ट आहे आणि तिचे बरेच परीक्षण आवश्यक आहे आणि ते लाभदायकही ठरेल. तथापि काही आशय तिच्याशी निगडित करता येईल. पण हा आशय नैतिक कर्तेपणाची जी संकल्पना आहे तिच्यापासून काहीसा दूर असेल. उदा. एखाद्या माणसाचे जीवन, त्याची कृत्ये किंवा स्वभाव सौंदर्यात्मक किंवा तांत्रिक दृष्टिकोणातून न्याहाळता येतील. किंवा ते जीवन किंवा त्या स्वभावातून केलेली ती कृत्ये **त्याच्या दृष्टीने** कशी असतात हे मुख्यत: समजून घेण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या दृष्टिकोणातून त्यांच्याकडे पाहता येईल. आणि ह्या दोन दृष्टिकोणांत निश्चित भेद आहे. समजा, एखाद्या माणसाने एक विशिष्ट यंत्र बनविण्यासाठी आपले सारे आयुष्य वेचले आहे पण कधीच काम देऊ शकणार नाही असे ते यंत्र आहे. तांत्रिक दृष्टिकोणातून ह्या माणसाकडे पाहिले तर तो केवळ एक अपयशी संशोधक असतो. मानवजातीने एकंदर तंत्रज्ञान प्राप्त करून घेण्याची जी सामूहिक कामगिरी बजाविली आहे तिला कुणाकुणाच्या प्रयत्नांनी हातभार लागला त्यांची यादी जर केली तर तिच्यातून ह्या माणसाचे नाव वगळावे लागेल. ह्या निरूपयोगी कामाला त्याने वाहून घेतले होते, त्याची ते पुढे रेटण्यासाठी सतत धडपड चालू होती ह्या गोष्टी ह्या दृष्टिकोणातून केवळ असंबंधित ठरतील. पण त्याच्याकडे मानवी दृष्टिकोणातून पाहिले तर त्या असंबंधित नसतात हे स्पष्ट आहे. केवळ एक 'अपयशी संशोधक' म्हणून आपण आता त्याच्याकडे पहात नसून, ज्याला एक यशस्वी संशोधक बनायचे होते असा माणूस म्हणून आपण आता त्याच्याकडे पहात आहोत. तसेच व्यावसायिक संबंधांच्या संदर्भात, त्याच्या कामाच्या जगात माणूस वेगवेगळ्या तांत्रिक किंवा व्यावसायिक बिरुदांखाली – 'खाणकामगार,' 'शेतमजूर,' 'ज्युनिअर एक्झिक्युटिव्ह' ह्यांसारख्या बिरुदांखाली आपले व्यवहार करीत असतो आणि ह्या बिरुदांखाली केलेल्या कृती म्हणून त्यांचे समीक्षण, मूल्यमापन करण्यात येते. व्यावसायिक किंवा तांत्रिक दृष्टिकोणातून जेव्हा आपण माणसाकडे पाहतो तेव्हा त्याच्याकडे केवळ अशा एखाद्या विशिष्ट बिरुदाखाली पाहतो. त्याच्याकडे जेव्हा आपण मानवी दृष्टिकोणातून पाहतो तेव्हा हे बिरुद – इतर अनेक बिरुदांप्रमाणे हे बिरुदही असलेला एक माणूस म्हणून त्याच्याकडे पाहतो; शिवाय हे बिरुद त्याने स्वेच्छेने किंवा अनिच्छेने, किंवा पर्याय नाही म्हणून किंवा अभिमानपूर्वक धारण केलेले असेल.

'प्रत्येक माणसाला तो स्वत:च एक साध्य आहे अशा रीतीने वागव, तो केवळ एक साधन आहे अशा रीतीने त्याला कधीच वागवू नकोस' हा जो कांटचा प्रसिद्ध आदेश आहे त्याच्याशी निगडित करता येण्याजोग्या आशयाचा एक भाग असा, की माणसांकडे नेहमी मानवी दृष्टिकोणांतून पाहिले पाहिजे, त्याच्याकडे केवळ ह्या प्रकारच्या बिरुदांखाली

पाहता कामा नये. पण कांटच्या ह्या आदेशात केवळ एवढाच आशय पाहणे योग्य ठरेल असे मला वाटत नाही किंवा 'आदरा'च्या संकल्पनेत एवढाच आशय अंतर्भूत असतो असेही मला वाटत नाही. आताच आपण जी उदाहरणे घेतली त्यांच्यात अंतर्भूत असलेल्या आशयाचे स्पष्टीकरण असे करता येईल: प्रत्येक माणसाचे जे विशिष्ट व्यक्तिमत्त्व असते ते ओळखण्याचा प्रयत्न करणे हे त्याच्या संबंधातील आपले कर्तव्य असते; त्याच्या अस्तित्वाचा जो पृष्ठभाग असतो, ज्याच्यावर एखादे लेबल चिकटविता येणे शक्य असते असा जो पृष्ठभाग असतो तेवढेच त्याचे सबंध अस्तित्व असते असे आपण मानता कामा नये तर त्याच्या दृष्टिकोणातून जगाकडे (आणि ह्या जगाचा भाग असलेल्या लेबलाकडे) पाहण्याचा प्रयत्न आपण केला पाहिजे. माणसे म्हणजे ज्यांना अनिवार्यपणे स्वतःची अशी उद्दिष्टे व साध्ये असतात अशा, ती जे करीत असतात त्याला स्वतः दृष्टीने एक विशिष्ट अर्थ असणाऱ्या अशा सुजाण व्यक्ती असतात, ह्या माणसांविषयीच्या संकल्पनेवर हा आदेश आधारलेला आहे. अर्थात् ही संकल्पना ह्या आदेशाचे सर्वतोपरी स्पष्टीकरण करायला पुरेशी आहे असे म्हणता येणार नाही. पण कांटचे जे वरील सूत्र आहे त्याच्याशी आणि 'आदरा'च्या संकल्पनेशी निगडित असलेले असे आणखी काही आदेश असल्यासारखे दिसतात आणि हे आदेश माणसाच्या स्वरूपाचा जो विचार आपण वर केला आहे त्याच्या पलीकडे जाणारे असतात. माणसांचा लाभ उठविण्याच्या, त्यांची अप्रतिष्ठा करण्याच्या कित्येक प्रकारांना ह्या आदेशांमुळे प्रतिबंध होईल. पण ज्यांची अशी पिळणूक होते, जे असे अवनत होतात ते स्वतःच्या परिस्थितीकडे कसे पहात असतील हे ध्यानी घेतल्यामुळे केवळ हे प्रकार वर्ज्य ठरतील असे नाही. कारण माणसाची जेव्हा आत्यंतिक पिळणूक, अप्रतिष्ठा होते तेव्हा अशा परिस्थितीचे हे एक लक्षण असते, की त्यांची पिळणूक करणारे त्यांच्याकडे जसे पाहतात त्याहून वेगळ्या दृष्टीने ते स्वतःकडे पहात नाहीत. एकतर आपण म्हणून कुणी आहोत असे ते स्वतःकडे पहात नाहीत किंवा त्यांच्यावर जी भूमिका लादलेली असते ती ते उदासीनतेने मान्य करतात. तेव्हा दुसऱ्या माणसाची स्वतःच्या कृत्यांविषयीची जी जाणीव असते तिचे आकलन करण्याचा प्रयत्न करावा आणि तिचा आदर करावा ह्या आदेशापेक्षा अधिक कोणत्यातरी आदेशाची ह्या संदर्भात आवश्यकता भासते हे उघड आहे; ही जाणीव दडपता कामा नये किंवा नष्ट करता कामा नये असा आदेशही येथे स्वीकारला पाहिजे.

आता ह्या सर्व मुद्यांचा आशय अस्पष्ट आहे, ते निर्णायक नाहीत हे मान्य केले पाहिजे. पण आपण एका संदिग्ध, अस्पष्ट संकल्पनेचा परामर्ष घेण्यात गुंतलो आहोत. तरीसुद्धा ही आपली, आपण बाळगीत असलेली अशी संकल्पना आहे आणि तिला काही मूल्य, महत्व आहे असेही आपण मान्य करतो. ह्या साऱ्या मुद्यांची सुव्यवस्थित मांडणी करण्याचा आपण प्रयत्न केला तर नैतिक तत्त्वज्ञानातील अनेक मूलभूत प्रश्नांची उत्तरे आपल्याला निश्चित करावी लागतील. येथे जो प्रश्न उपस्थित होतो तो हा की ह्या सर्व कल्पनांचा आणि समतेचा संबंध काय आहे? नैतिक कर्ते म्हणून सर्व माणसे समान असतात ह्या संकल्पनेपासून आपण सुरवात केली. तिचा अनुभववादी अर्थ घेतला किंवा अतीतवादी अर्थ घेतला तरी वेगवेगळ्या कारणांमुळे ती असमाधानकारक ठरते असे आपल्याला आढळून आले. मग 'आदर' ह्या संकल्पनेच्या मार्गाने आपण दुसऱ्या एका दृष्टिकोणापर्यंत येऊन पोचलो. तो असा की माणसांचे त्यांच्या व्यावसायिक, सामाजिक किंवा तांत्रिक बिरुदांखाली आपण अवलोकन करता कामा नये, तर त्यांच्या स्वतःच्या दृष्टिकोणाचे आणि उद्देशांचे आकलन आपण केले पाहिजे. ह्या संकल्पनेचा आणि समतेचा संबंध पोचतो तो असा: ज्या बिरुदांपलीकडे जायला ही संकल्पना आपल्याला सांगते ती बिरुदे सामाजिक, राजकीय किंवा तांत्रिक **विषमतेची** सुस्पष्ट वाहक असतात; व्यक्तीने जे यशस्वीपणे साधलेले असते त्याचा निर्देश ती करत असतील (उदा. संशोधक) किंवा वेगवेगळ्या सामाजिक भूमिकांचा ती निर्देश करीत असतील (उदा. शेतमजूर) पण त्यांच्यातून विषमता दृग्गोचर होत असते. तेव्हा ही संकल्पना आपल्याला जे आवाहन करते ते हे, की माणसांविषयीच्या आपल्या मूलभूत

वृत्ती तांत्रिक यश किंवा सामाजिक स्थान ह्यांच्याविषयीच्या निकषाने नियंत्रित होता कामा नयेत, ह्या बिरुदांशी आणि ह्या बिरुदांनी सामाजिक रचनेत माणसांना जी स्थाने दिलेली असतात त्यांच्याशी निगडित असलेली मूल्ये हीच ह्या माणसांची मूल्ये आहेत असे आपण मानता कामा नये. ह्याचा अर्थ अर्थात् असा होत नाही, की माणसांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण आपण धारण केला पाहिजे तो सर्व व्यक्तींच्या बाबतीत एकच असतो. अशा एकाच दृष्टिकोणातून सर्वांकडे पाहता येणारच नाही. पण प्रत्येक माणसाचे आकलन करण्याचा, त्याला समजून घेण्याचा प्रयत्न करणे हे त्याच्याविषयीचे आपले कर्तव्य असते आणि विषमतेच्या ज्या अतिशय सुस्पष्ट, डोळ्यात भरणाऱ्या रचनेचा घटक म्हणून तो आपल्याला दिसत असतो तिच्यापासून त्याला (जणू काय) बाजूला काढून त्याचे हे आकलन साधले पाहिजे असा ह्याचा अर्थ निश्चितच होतो.

माणसे ह्या स्वतःविषयीची आणि ज्या जगात ते जगतात त्याच्याविषयीची अनिवार्यपणे काहीशी जाणीव असलेल्या व्यक्ती असतात ह्या विधानावर हे आदेश आधारलेले आहेत. (वेड लागलेली किंवा क्षीण मानसिक शक्तीची 'अर्धवट' माणसे, 'रुग्ण' उदाहरणे, म्हणून ह्या सबंध विवेचनातून मी बाजूला काढतो, माणसांविषयी जे सामान्यपणे सत्य असते त्याला ही उदाहरणे अपवाद असतात.) पण हे विधान असे म्हणत नाही, की सर्व माणसांना स्वतःविषयीची आणि आपल्या परिस्थितीविषयीची सारखीच जाणीव असते. 'पिळणुकी'च्या संकल्पनेचा जो विचार आपण वर केला त्याच्यात आपण असे पाहिले की सामाजिक कृतीमुळे आणि परिसरामुळे ही जाणीव कमी होते ही शक्यता ध्यानी घ्यावी लागते. त्याचप्रमाणे ही जाणीव वाढविता येते असेही येथे म्हणून ठेवले पाहिजे. पण आपल्या परिस्थितीची, ज्याला मी 'बिरुदे' म्हटले आहे त्यांची जाणीव, कमीअधिक प्रमाणात असलेली जाणीव करून घेण्याची निदान शक्ती माणसांत असते; ज्या भूमिका आणि स्थाने त्यांच्या वाटचाला आली असतील त्यांच्यापासून मागे सरून आत्मावलोकन करण्याची शक्ती त्यांच्यात असते. आणि त्यांच्या सामाजिक स्थितीमुळे ही आत्मजाणीव वृद्धिंगत होऊ शकते किंवा क्षीण होऊ शकते.

समतावादाची जी राजकीय उद्दिष्टे असतात त्यांच्याशी ह्या विचारांतील शेवटचा मुद्दा विशेष संबंधित आहे. माणसांकडे 'मानवी दृष्टिकोणा'तून पाहिले पाहिजे एवढीच कल्पना जर घेतली तर तिचाही राजकारणाशी बराच संबंध पोहोचतो आणि काही प्रमाणात समतेशीही तिचा संबंध पोहोचतो पण राजकीय समतेशी तिचा खास असा संबंध असत नाही. एखादा माणूस सर्व माणसांकडे मानवी दृष्टिकोणातून पाहण्याचा आदर्श स्वीकारूनही कोणत्या तरी श्रेष्ठत्व–कनिष्ठत्वाच्या नात्यावर आधारलेल्या समाजरचनेविषयी अनुकूलता बाळगू शकेल; मात्र हे श्रेष्ठत्व–कनिष्ठत्वाचे नाते शक्तीशिवाय टिकून राहिलेले असले पाहिजे आणि समाजाच्या वेगवेगळ्या थरांत सामंजस्य, एकमेकांना समजून घेण्याची वृत्ती असली पाहिजे. अशा समाजात प्रत्येक व्यक्तीला एक अतिशय सुस्पष्ट बिरुद चिकटलेले असेल आणि ते सामाजिक रचनेतील तिचे स्थान दाखवून देईल. पण त्याबरोबरच असेही असेल की ह्या बिरुदांमागे ज्या मानवी व्यक्ती असतात त्यांचीही अनेकांना जाणीव असेल आणि जी बिरुदे ह्या व्यक्तींना लाभलेली असतील त्यांच्याविषयी त्यांना सामान्यपणे समाधान किंवा अभिमानही असल्याचे एकमेकाना आढळून येत असेल. श्रेष्ठत्व–कनिष्ठत्वावर आधारलेल्या कोणत्याही ऐतिहासिक समाजाविषयी हे वर्णन सत्य होते का हे मला माहीत नाही पण कित्येकांनी (बहुधा मध्ययुगीन समाजाच्या बऱ्याचशा भावुकपणे बनविलेल्या चित्राच्या प्रभावामुळे) ह्या प्रकारच्या आदर्शाचा जो पुरस्कार केला आहे त्याच्यात काही विसंगती आहे असे मला वाटत नाही. हा पुरस्कार करणाऱ्या व्यक्तीने 'मानवी दृष्टीकोणा'चा म्हणजे प्रत्येक व्यक्ती तिच्या बिरुदापेक्षा अधिक काहीतरी असते ह्या दृष्टिकोणाचा एक प्रमाण आदर्श म्हणून स्वीकार केलेला असेल; पण राजकीय समतेच्या आदर्शाचा तिने अव्हेर केला असेल.

पण व्यक्तीची स्वतःच्या सामाजिक भूमिकेविषयीची, समाजातील आपले स्थान आणि कार्य

ह्याविषयीची जी जाणीव असते ती जाणीवच सामाजिक रचनेचा एक परिणाम असतो आणि ही जाणीव वाढविता येते ही कल्पना एकदा मान्य झाली की श्रेष्ठत्व-कनिष्ठत्वावर आधारलेल्या स्थिर समाजरचनेचा आदर्श लुप्त झालाच पाहिजे असे मला वाटते. कारण अशा स्थिर श्रेष्ठीप्रधान रचनेला जर काय एकत्र धरून ठेवीत असेल तर ही रचना अनिवार्य असते ही कल्पना; असे स्तर असणे हे पूर्वनियत, अपरिहार्य असते ही कल्पना. जेव्हा लोकांची स्वतःच्या सामाजिक भूमिकेविषयीची आत्मजाणीव वाढते तेव्हा अनिवार्यतेच्या ह्या कल्पनेचा पाया हळूहळू ढासळतो; विशेषतः जेव्हा आपली आणि इतरांची स्वतःच्या सामाजिक भूमिके-विषयीची जी दर्शने होती तीच ह्या सामाजिक व्यवस्थेची निर्मिती होती ही जाणीव त्यांच्या आत्म-जाणिवेशी एकवटते तेव्हा असे अधिकच घडून येते.

आता असे सुचविता येईल की एखादा माणूस व्यक्तीची स्वतःच्या भूमिकाविषयींची जाणीव सामाजिक रचनेवर अवलंबून असते, तिच्याकडून घडविण्यात येत असते हे मान्य करील आणि तरीही श्रेष्ठीप्रधान समाजरचना आदर्श म्हणून स्वीकारील; पण आदर्श म्हणून स्वीकारलेली ही समाजरचना टिकविण्यासाठी, व्यक्तींची जाणीव समाजरचनेकडून निर्णित होत असते ही कल्पना फार पसरणार नाही आणि व्यक्तींची स्वतःच्या सामाजिक भूमिकां-विषयीची जाणीव फार वाढणार नाही अशी खबरदारी त्याला घ्यावी लागेल. पण मग ह्या माणसाचा दृष्टिकोण आणि अगोदरचा साधाभोळा, प्रामाणिक दृष्टिकोण ह्याच्यांत खूपच भेद आहे. असा माणूस स्वतः श्रेष्ठीप्रधान समाजरचनेत 'बुडून' गेलेला नसतो आणि इतरांवर सक्तीचा वापर करावा, त्यांच्या जाणिवेत वाढ होण्याला मुद्दाम प्रतिबंध करावा असा विचार तो करू लागलेला नसतो. आणि अगोदरच्या दृष्टिकोणात नसलेला असा हा विषारी घटक आहे. शिवाय, ह्या आदर्श समाजातील इतर व्यक्तींविषयीची आता त्याची (किंवा त्याच्या-सारख्या इतर सत्ताधाऱ्यांची) जी वृत्ती असेल तिच्यात आढ्यतेचा किंवा तुच्छतेचा घटक असेल कारण स्वतःच्या आणि इतरांच्या वाट्याला येणाऱ्या भूमिका जेव्हा अनिवार्य म्हणून ते स्वीकारतात तेव्हा तो एक भ्रम असतो ह्याची त्याला चांगली कल्पना असते. मूळ आदर्श ज्या सामंजस्याच्या वृत्तीवर, परस्परांची माणुसकी ओळखून तिची कदर करण्याच्या वृत्तीवर आधारलेला होता, तिला ही वृत्ती पूर्णपणे परकी ठरेल. श्रेष्ठीप्रधान आदर्शाचा स्वीकार करणाऱ्याला अटळपणे असे आढळून येईल की अभावितपणे, उत्स्फूर्तपणे केलेल्या ज्या कित्येक गोष्टी शोभून दिसतात त्या जाणीवपूर्वक करायच्या झाल्या तर दुटप्पीपणेच कराव्या लागतात. म्हणून वर ज्या कित्येक काहीशा संदिग्ध आणि अतिशय सामान्यपणे मांडलेल्या कल्पना एकत्र आणण्याचा प्रयत्न मी केला आहे त्यांच्यात राजकीय समतेच्या आदर्शाची काही बीजे आढळून येतील.

— (अपूर्ण)

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

"एम्"

आधुनिक पाश्चात्त्य 'मद्यवर्ग'

[मे १९७८ विशेषांकात या लेखातील 'स्पिरिट्स' हा भाग प्रसिद्ध करता आला नाही. तो येथे दिला आहे. —का. सं.]

स्पिरिट्स : मद्याचा तिसरा प्रकार म्हणजे स्पिरिट्स—ब्रँडी, व्हिस्की, रम, इत्यादी. ही ऊर्ध्वपातनाने (डिस्टिलेशन) बनविण्यात येतात आणि सामान्यपणे मद्याच्या इतर प्रकारांपेक्षा त्यांच्यात आल्कोहोलचे प्रमाण अधिक असते. ऊर्ध्वपातनाची प्रक्रिया सोपी आहे. द्रवपदार्थ उकळला तर त्याच्यातून वाफ निघते; ह्या वाफेचा थंड पृष्ठभागाशी स्पर्श घडवून आणला की ती थिजते. आता जे बिंदू लाभतात तो म्हणजे ऊर्ध्वपातनाने लाभलेला द्रव वाइन म्हणजे आल्कोहोल आणि पाणी यांचे मिश्रण असते. पाणी १००° से ला उकळते, तर आल्कोहोल ७८° से. ला उकळते. तेव्हा वाइन जर उकळण्यात आली तर आल्कोहोल वाफेच्या स्वरूपात अगोदर बाहेर पडेल आणि ह्या वाफेत पाण्याची वाफ थोडीशीच असेल कारण पाणी अजून उकळायला लागलेले नसते. ही मिश्र वाफ जर थिजवण्यात आली तर जो द्रव लाभेल त्याच्यात पूर्वीच्या वाइनच्या तुलनेने पाहता अधिक प्रमाणात आल्कोहोल असेल. ह्याशिवाय वाइनला तिचा स्वाद, गंध देणारे जे घटक असतात, तेही काही प्रमाणात ह्या द्रवात असतील. थोडक्यात, हा द्रव म्हणजे वाइनचे 'शुद्ध सत्त्व' असेल, वाइनपासून ऊर्ध्वपातनाने ब्रँडी मिळते; बिअरपासून व्हिस्की मिळते.

ऊर्ध्वपातनाची प्रक्रिया प्राचीन इजिप्त, ग्रीस, भारत, चीन आणि जपान ह्या देशांत माहीत होती. अरबस्तानात इसवी सनाच्या ९ व्या शतकात होऊन गेलेल्या जबर ह्या प्राचीन कलेचा पुनरुद्धार केला, असे म्हणता येईल. पण वाइनचे ऊर्ध्वपातन करून जो मूल्यवान आणि शक्तिशाली द्रव मिळतो त्याचे श्रेष्ठ गुण जगाच्या निदर्शनाला आणून देण्याचे श्रेय १४ व्या शतकातील डॉ. दि व्हिला नोव्हा ह्या भिषग्वर्याला दिले पाहिजे. त्याने वाइनचे परतपरत ऊर्ध्वपातन करून जो द्रव प्राप्त करून घेतला—वाइनचे शुद्धतम सत्त्व-त्याला त्याने 'प्राणामृत—एलिक्झिर ऑफ् लाइफ' हे नाव दिले. त्या काळी माहीत असलेल्या किंवा कल्पिण्यात आलेल्या सर्व व्याधींवर हा रामबाण उपाय होता अशी त्याची खात्री होती.

१६ व्या शतकाच्या सुमारास मद्यनिर्मितीचा व्यवसाय जोराने सुरू झाला होता. एल आणि वाइन्स यांचे सर्वसामान्य जनतेसाठी मोठ्या प्रमाणावर उत्पादन सुरू झाले होते आणि आयर्लंड व स्कॉटलंडमध्ये व्हिस्की गाळण्यात येऊ लागली होती. फ्रान्समध्ये वाइन्सपासून ब्रँडी बनविण्यात येऊन तिची निर्यातही व्हायला लागली होती. सतराव्या शतकात व्हिस्की स्कॉटलंडमधून बाहेर झिरपू लागली होती. बहुधा तिच्या गुणवत्तेपेक्षा तिच्या 'कडकपणा' मुळेच ती लोकप्रिय ठरू लागली होती. १७०८ साली स्कॉटलंडमध्ये ५०,००० पेक्षा जास्त गॅलन्स व्हिस्कीचे उत्पादन झाले. ते जवळजवळ सर्व स्कॉटलंडमध्ये फस्त झाले.

पण ऊर्ध्वपातनाच्या पद्धतीचा जो प्रसार झाला त्याचा अतिशय वाईट सामाजिक परिणाम झाला. गरिबांना आपली दुःखे बुडविण्यासाठी स्वस्त आणि कडक दारू मिळाली तर हवीच असते आणि एल बिअर पिण्यापेक्षा अनेकदा ऊर्ध्वपातन करून उत्पादन केलेली दारू प्यायल्याने स्वस्तात झिंगता येते

अनुक्रमणिका

हे त्यांना कळून आले. ह्या अफाट मागणीचे समाधान करण्यासाठी उत्पादकांनी जिच्यात थोडाही आल्कोहोल लाभणे शक्य होते अशा मिळेल त्या वस्तूचा ऊर्ध्वपातनासाठी उपयोग करायला सुरवात केली– बिअर बनविणाऱ्या ब्र्युअरीमधला उरलासुरला टाकाऊ माल, नासकी फळे, बुरशी आलेले बटाटे, डुकरांना देतात ते आंबोण, इत्यादी मसाल्यापासून परतपरत ऊर्ध्वपातन करून अतिशय कडक दारू बनविण्यात येत असे.

परिणामी एल आणि बिअर यांचा खप खूप कमी झाला. ह्यामुळे ब्र्युअरीज्कडून धान्याला येणारी मागणी घटली. एल आणि बिअर यांना उत्तेजन मिळावे आणि विशेषतः धान्याला येणारी मागणी वाढावी म्हणून पार्लमेंटने एक विक्षिप्त कायदा केला. ह्या कायद्याप्रमाणे फ्रान्समधून आयात करण्यात येणाऱ्या वाइन्स आणि ब्रँडी यांच्यावर बंदी घालण्यात आली व इंग्लिश धान्यापासून स्पिरिट्स बनविण्याची परवानगी सर्वांना देऊन टाकण्यात आली. ह्याचा परिणाम असा झाला की स्पिरिट्सचे निर्माते मोकाट सुटले. ह्या सुमारास लेडन येथील सिल्व्हियस ह्या डॉक्टराने एक महत्त्वाचा शोध लावला होता. धान्यापासून बनविण्यात आलेल्या स्पिरिट्सचे परतपरत ऊर्ध्वपातन केले, तर अखेरीस एक अतिशय स्वच्छ द्रव मिळतो, त्याला कोणतीही चव नसते पण त्याचा मानवी शरीरावर विलक्षण परिणाम घडून येतो. त्याच्या बेचवपणामुळे हा द्रव अर्थात् जसाच्या तसा कुणी प्यायले नसते; पण हा प्रश्न त्याला 'ज्युनिपर' तेलाचा स्वाद देऊन सोडविण्यात आला. ह्यापासून ह्या मद्याचे नाव फ्रान्समध्ये 'जुनिव्हर्' आणि त्याच्यापासून इंग्लंडमध्ये 'जिनिवा' आणि पुढे 'जिन' हे नाव रूढ झाले.

जिन इंग्लंडमध्ये सर्वसाधारण जनतेत अतिशय लोकप्रिय झाले. 'पब' बाहेर अशा पाट्या असत: एका पेनीत झिंगून पडा! दोन पेनीत झिंगून ठार व्हा! झोपायला स्वच्छ पेंडा मोफत मिळेल.

रमचा प्रथम निर्देश १६५० च्या सुमारास झालेला आढळतो. किण्वित काकवीपासून ऊर्ध्वपातनाने रम बनविण्यात येत असे. वेस्ट इंडीजमध्ये उसाचा रस भरपूर उपलब्ध असल्यामुळे जरी तेथे रम बनवायला सुरवात झाली असली, तरी रम मोठ्या प्रमाणावर बनवायला सुरवात झाली ती अमेरिकेमध्ये. जिनचा जसा इंग्लंडच्या जीवनावर व्यापक आणि धक्का म्हणावा तसा परिणाम झाला, त्या स्वरूपाचा रमचा परिणाम अमेरिकेच्या जीवनावर झाला. विशेषतः रमच्या व्यापाराचा गुलामांच्या व्यापाराशी बेमालूम सांधा जुळला. अमेरिकेहून रम भरून जहाजे निघायची; गिनीच्या किनाऱ्यावर तिच्या बदल्यात गुलाम जहाजावर चढवायचे; हे गुलाम वेस्ट इंडीजमध्ये विकायचे (वेस्ट इंडीजमध्ये उसाची लागवड करायला आणि रसापासून काकवी बनवायला ते कामी येत;) आणि तेथून काकवी घेऊन जहाजे अमेरिकेला परतायची. १८०७ मध्ये अमेरिकेच्या काँग्रेसने गुलामांच्या आयातीवर बंदी घातली त्यामुळे आणि व्हिस्की अधिक लोकप्रिय होऊ लागल्यामुळे हा व्यापार बंद पडला.

आता विशिष्ट स्पिरिट्सकडे वळू या.

ब्रँडी : सॅम्युएल जॉन्सनचे ह्या बाबतीतील मत प्रसिद्ध आहे. 'क्लॅरेट हे मुलावाळांचे मद्य आहे; पोर्ट हे मर्दांचे मद्य आहे; पण ज्याला वीर (हीरो) बनायचे असेल त्याने ब्रँडी प्यायली पाहिजे.'

'ब्रँडी' हा इंग्रजी शब्द 'ब्रांटव्हाइन' (बर्न्ट वाइन, भाजलेले मद्य) ह्या जर्मन शब्दापासून आला आहे. 'ब्रांटव्हाइन'चे 'ब्रँडी वाइन' झाले आणि 'ब्रँडी वाइन'चा संक्षेप होऊन 'ब्रँडी' झाले. कोणत्याही वाइनपासून ब्रँडी बनविता येते; पण सर्वश्रेष्ठ ब्रँडी कोन्याक ह्या बॉर्दोच्या उत्तरेला असलेल्या गावाच्या आसपासच्या प्रदेशात होते. ही कोन्याक ब्रँडी. पण हिच्याशिवाय इतर फ्रेंच ब्रँडी, तसेच स्पॅनिश, इटालियन, ऑस्ट्रेलियन आणि दक्षिण आफ्रिकन ब्रँडी उपलब्ध आहेत व त्यांना कोन्याकची सर नसली, तरी त्या बऱ्याचशा समाधानकारक असतात हे प्रांजलपणे कबूल केले पाहिजे. साधारणपणे वाइनच्या दहा कास्क्सपासून एक कास्क ब्रँडी मिळते. तेव्हा वाइनपेक्षा ब्रँडी खूपच अधिक महाग असावी हे ओघाने आलेच.

ज्या वाइनपासून कोन्याक ब्रँडी बनवितात ती फारशी चांगली नसते; ती पातळ, चवीला उग्र आणि आम्लयुक्त असते आणि पिण्यासाठी म्हणून

ती कधीही वापरली जात नाही. तिच्यात आल्कोहोलचे प्रमाण साधारण ८% असते. कोन्याक गावालगतच्या प्रदेशात होणाऱ्या पांढऱ्या जातीच्या द्राक्षांपासून ही वाइन बनविण्यात येते आणि ही वाइनही पांढरी असते. ह्या वाइनचे कण्वन संपल्याबरोबर लगेच ऊर्ध्वपातनाने ब्रँडी बनविण्याला सुरवात करतात. तांब्याच्या मोठ्या भट्टीत– एका भट्टीत १०० गॅलन वाइन राहते–वाइन उकळविण्यात येते. खाली उघडा विस्तव असतो. वाफ एका तांब्याच्या वळणावळणाच्या नळीतून एका तांब्याच्या भांड्यात सोडण्यात येते. नळी पाण्याने थंड करण्यात येत असते व तांब्याच्या भांड्यात थिजलेला द्रव साठत असतो. सुमारे आठ तासात एका खेपेचे ऊर्ध्वपातन होते. भांड्यात जमलेल्या द्रवाचे परत निदान एकदा ऊर्ध्वपातन करण्यात येते. आल्कोहोलचे प्रमाण ७० % होईपर्यंत ही ऊर्ध्वपातनाची प्रक्रिया चालू ठेवतात. दुसऱ्या आणि नंतरच्या ऊर्ध्वपातनाच्या वेळी ब्रँडी बनविणाऱ्याचे कौशल्य कसोटीला लागते. त्याला सतत जागरूक राहून ऊर्ध्वपातनाच्या सुरवातीला आणि अखेरीस निर्माण होणारा सदोष द्रव वगळावा लागतो. उरते ती कोन्याक. ब्रँडीच्या निर्मितीवर सरकारची कडक देखरेख असते.

मग कोन्याक ओकच्या कास्क्समध्ये साठविण्यात येते. हे ओकचे कास्क्स त्याच प्रदेशात वाढणाऱ्या झाडांच्या लाकडापासून बनविलेले असतात. ह्या ओकपासून ब्रँडीला टॅनिन लाभते, टॅनिन आणि ब्रँडी ह्यांच्यांत क्रियाप्रतिक्रिया सुरू होतात, ब्रँडीला सूक्ष्म सुगंध प्राप्त होतो, मूळची रंगहीन असलेली ब्रँडी फिकट पिंगट रंग धारण करते, तिचा कडकपणाही कमी होतो. ब्रँडी कास्कमध्ये पन्नास वर्षेपर्यंत सुधारत जाते पण तीस वर्षांनंतर सुधारणेचा वेग बराच मंदावतो. हृचा सुधारणेला दमट हवा अधिक अनुकूल असते. आता ब्रँडीमध्ये साधारण ६० % आल्कोहोल असतो. मग ब्रँडीला तिचे विशिष्ट स्वरूप द्यायला इतर ब्रँडींशी तिचा 'मिलाफ' (ब्लेंडिंग) करण्यात येतो, तिचा रंग खुलवायला काही कॅरामेलही तिच्यात घालण्यात येते आणि हे मिश्रण एकजीव करण्यासाठी काही काळ तसेच ठेवण्यात येते. अखेरीस ब्रँडीत आल्कोहोलचे प्रमाण ठीक करण्यासाठी तिच्यात शुद्ध पाणी घालण्यात येते व ती बाटल्यांत भरण्यात येते. बाटलीत भरल्यानंतर ब्रँडीमध्ये काही सुधारणा होत नाही.

कोन्याक ब्रँडीची गुणवत्ता बाटलीच्या लेबलावर तारे आणि कित्येक अक्षरे ह्यांच्या साहाय्याने दाखविण्यात येते. सर्वोत्कृष्ट गुणवत्तेसाठी पाच तारे राखून ठेवलेले असतात आणि जितके कमी तारे तितकी ब्रँडीची प्रत हलकी असा संकेत असतो. सामान्यपणे असे म्हणता येईल की पाच ताऱ्यांनी नटलेली ब्रँडी निदान दहा वर्षे कास्कमध्ये असणार आणि तीन ताऱ्यांनी नटलेल्या ब्रँडीने कास्कमध्ये निदान पाच वर्षे काढली असणार. अक्षरांचा अर्थ अधिक गुंतागुंतीचा आहे. ही अक्षरे म्हणजे कित्येक इंग्लिश शब्दांची आद्याक्षरे होत. V (Very), O (Old), P (Pale), S (Superior), E (Especial), F (Fine) आणि X (Extra). उदा. VSOP ही फारच चांगली ब्रँडी असणार, म्हणजे ती वीस वर्षांची तरी जुनी असणार. XO ही अक्षरे ह्याहूनही जुन्या ब्रँडीसाठी राखून ठेवली असतात. सर्वोत्कृष्ट कोन्याक ब्रँडी ही ग्रांदे शाम्पेन आणि पेतित शाम्पेन ह्या प्रदेशात होतात आणि ह्यांनाच 'फिने शाम्पेन' हे नाव धारण करण्याचा अधिकार आहे. 'फिने शाम्पेन कोन्याक XO' असे लेबल जर तुम्ही ब्रँडीच्या बाटलीवर वाचले तर ती अत्युत्कृष्ट ब्रँडी असणार अशी खात्री बाळगायला हरकत नाही. तिची किंमत तिच्या गुणवत्तेला साजेशी असणार. हिची चव घेतल्यानंतर सर्वसाधारण त्रितारांकित ब्रँडी टर्पेन्टाईनसारखी लागते.

कोन्याकच्या खाली असलेली पण अस्सल आणि चांगली ब्रँडी म्हणजे आर्मान्याक ब्रँडी. असे म्हणतात की तुम्ही कोन्याक किंवा आर्मान्याक तरी पीत असता किंवा ब्रँडी तरी पीत नसता. ह्या म्हणण्यात बरीच अतिशयोक्ती आहे पण त्याच्यात बरेच सत्यही आहे.

व्हिस्की : व्हिस्कीविषयीचा एक महत्वाचा मुद्दा असा, की व्हिस्की आणि व्हिस्की यांच्यामध्ये काहीसा भेद आहे. हा भेद अर्थात् देवनागरी लिपीमध्ये दाखविता येणार नाही. रोमन लिपीच्या साहाय्याने तो असा दाखविता येईल : whisky ही एक

अनुक्रमणिका

गोष्ठ आहे आणि whiskey ही काहीशी वेगळी गोष्ट आहे. whisky हे धान्याचे किण्वन करून त्याच्यापासून ऊर्ध्वपातनाने स्कॉटलंडमध्ये बनविलेले स्पिरिट होय. whiskey हे ह्याच पद्धतीने आयर्लंड किंवा स्कॉटलंडहून अन्यत्र बनविलेले आणि जवळजवळ तसेच असलेले स्पिरिट होय. ह्या भेदाला किती महत्त्व द्यायचे हे स्कॉटलंडवर किंवा एकंदर स्कॉच वस्तूंवर तुमची भाविक निष्ठा किती आहे ह्यावर, किंवा गुणवत्तेची पारख आणि कदर तुम्हाला किती आहे ह्यावर अवलंबून राहील.

'नवभारता'च्या वाचकांना शब्दांच्या व्युत्पत्तीमध्ये रस असणार म्हणून हे सांगणे आवश्यक आहे, की 'व्हिस्की' हा शब्द 'युइसगेबिआथा' किंवा 'युइसके बॉ' ह्या गॅलिक शब्दापासून आला आहे आणि त्याचा अर्थ जीवनजल, प्राणजल— जीवनाचे पाणी— असा होतो.

व्हिस्की हे अतिशय लोकप्रिय पेय आहे. स्कॉटलंडमध्ये दर वर्षी १½ कोटी गॅलनहून अधिक व्हिस्कीचे उत्पादन होते. ह्यापैकी ५० लक्ष गॅलन व्हिस्की फार तर निर्यात होते.

स्कॉच आणि आयरिश व्हिस्की यांच्यामधील संबंध कोन्याक आणि आर्मान्याक ब्रँडी यांच्यामधील संबंधासारखाच साधारणपणे असतो. तेव्हा स्कॉच व्हिस्कीवर लक्ष केंद्रित करू या.

अनेकांची अशी समजूत आहे, की स्कॉच व्हिस्की ही बार्लीच्या शुद्ध माल्टपासून बनवितात. पण बार्लीच्या माल्टपासून ऊर्ध्वपातनाने लाभणारे काही स्पिरिट असे असते, की व्हिस्की म्हणून तिची ओळख पटणार नाही. शिवाय बहुतेक स्कॉच व्हिस्कीमध्ये अर्धी माल्ट व्हिस्की आणि अर्धी मका इ. इतर धान्यांपासून बनविलेली व्हिस्की यांचा मिलाफ असतो.

व्हिस्की ज्या प्रकारच्या बिअरपासून बनविण्यात येते, ती ओबडधोबड आणि बेचव असते. ती कुणी पिणार नाही. ती बनविण्यासाठी नेहमीप्रमाणे माल्टिंग, मॅशिंग, किण्वन ह्या प्रक्रिया करतात; पण बार्लीला कोंब आणून ती वाळविल्यानंतर चघळ (peat) जाळून केलेल्या विस्तवावर ती भाजतात आणि ह्यामुळे निर्माण होणारी काहीशी धुरकट चव स्कॉच व्हिस्कीच्या स्वादाचा एक घटक म्हणून राहते. ही बिअर बनविताना हॉप्स वापरीत नाहीत. माल्ट व्हिस्कीचे ऊर्ध्वपातन दोन टप्प्यांनी करण्यात येते. पहिल्या भट्टीपासून— हिला वॉश-भट्टी म्हणतात— मिळणाऱ्या द्रवाला 'लो वाइन्स'— रूपक मद्य— म्हणतात. ह्या लो वाइन्स परत ऊर्ध्वपातनासाठी भट्टीत घालतात; ह्या भट्टीला 'स्पिरिट भट्टी' म्हणतात. स्पिरिट-भट्टीपासून मिळणारा जो द्रव असतो त्याच्या सुरवातीचा व अखेरचा द्रव वेगळा काढतात — ह्यांना 'फोरशॉट्स' (foreshots) आणि 'फींट्स' (feints) म्हणतात आणि केवळ मधला भाग व्हिस्की म्हणून गोळा करतात. फोरशॉट्स आणि फींट्स वाया जात नाही. हे द्रव लो वाइन्समध्ये मिसळून परत ऊर्ध्वपातनासाठी स्पिरिट-भट्टीत घालण्यात येतात. आता जी व्हिस्की मिळालेली असते— माल्ट स्पिरिट— ती रंगहीन असते व तिच्यात आल्कोहोलचे प्रमाण ७०% असते. शिवाय तिच्यात फ्युसेल तेल हे गंधित द्रव्यही असते व त्यामुळे ह्या स्पिरिटची चव तर वाईट असतेच पण त्याचा शरिरावर विषारी परिणामही होतो. ह्यामुळे हे स्पिरिट परिपक्व करण्यासाठी ते काही काळ कास्कमध्ये साठविणे कायद्याने बंधनकारक असते. इंग्लंडमध्ये हा काळ तीन वर्षांचा आहे.

परिपक्व होण्याची ही प्रक्रिया ओकच्या कास्क्समध्ये होते. शेरी भरून पाठविण्यासाठी जे कास्क्स वापरलेले असतात ते ह्या कामासाठी विशेष पसंत केले जातात आणि म्हणून व्हिस्कीचा रंग जुन्या शेरी-कास्क्सपासून तिला लाभलेला असतो अशी अनेकांची समजूत असते. पण ती सर्वस्वी खरी नाही. जेव्हा व्हिस्की शेरी-कास्क्समध्ये परिपक्व करण्यात येते तेव्हा अर्थात् तिचा काही रंग कास्कपासून तिला लाभलेला असतो. पण सामान्यपणे व्हिस्कीचा विशिष्ट रंग साधण्यासाठी कॅरामेलचा वापर करण्यात येतो.

कच्ची व्हिस्की कास्कमध्ये साठविल्यानंतर तिच्यातील फ्युसेल तेलाचे विघटन होते, अनेक सूक्ष्म क्रिया-प्रतिक्रिया होतात आणि व्हिस्कीला तिचा विशिष्ट, असाधारण स्वाद लाभतो. सुरवातीला

भट्टीतून व्हिस्कीचे जे ऊर्ध्वपातन करण्यात येते त्या प्रक्रियेचे संपूर्ण वैज्ञानिक नियंत्रण करता येत नाही. ह्यामुळे व्हिस्कीचा अखेरचा स्वाद भट्टीगणिक वेगळा असतो. प्रत्येक व्हिस्कीचा विशिष्ट स्वाद नेमकेपणाने साधण्यासाठी अनेक व्हिस्कींचा योग्य प्रमाणात मिलाफ करावा लागतो.

माल्ट व्हिस्कीचे चार प्रकार आहेत. हायलँड, लोलँड, इस्ले आणि कँम्बेलटाउन. ह्यांतील हायलँड माल्ट सर्वश्रेष्ठ मानतात. ही व्हिस्की कास्कमध्ये तीन ते चार वर्षे ठेवल्यानंतर अशा योग्य त्या व्हिस्कींचा मिलाफ करून शुद्ध माल्ट व्हिस्की बनवितात. पण सर्वसाधारण स्कॉच व्हिस्कीमध्ये मका आणि इतर धान्यापासून बनविलेल्या व्हिस्कीचाही काही प्रमाणात मिलाफ करतात. शुद्ध माल्ट व्हिस्कीपेक्षा ही मिश्र व्हिस्की अधिक लोकप्रिय आहे. ह्याचे एक कारण अर्थात् हे आहे, की ती अधिक स्वस्त असते. पण लोकांना ती आवडते हेही खरे आहे.

हे मिश्रण मग कास्कमध्ये ठेवून त्याला स्वस्थपणे पक्व होऊ देण्यात येते. पहिल्या दर्जाची व्हिस्की असेल तर हा काळ दहाबारा वर्षांचाही असू शकतो. पण कास्कमध्ये असे ठेवून देण्यापूर्वी ह्या मिश्रणात पाणी घालून अल्कोहोलचे प्रमाण योग्य त्या मर्यादेपर्यंत आणून ठेवण्यात येते. स्कॉचची विशिष्ट चव निर्माण करण्यात ह्या पाण्याचे कार्य अतोनात महत्त्वाचे असते. स्कॉटलंडमधील वेगवेगळे विशिष्ट तलाव आणि झरे यांचे पाणी ह्यासाठी वापरण्यात येते. अनेक परकीय उत्पादकांनी स्कॉटलंडमधून हे पाणी स्कॉट कारागीर आयात करून स्कॉच व्हिस्कीसारखी व्हिस्की बनविण्याचे प्रयत्न केले आहेत पण ते असफल ठरले आहेत.

आयरिश हे स्कॉट्स इतक्याच पूर्वीपासून व्हिस्की बनवीत आहेत, पण पहिल्यापासून त्यांच्या व्हिस्कीची चव स्कॉच व्हिस्कीहून वेगळी आहे. ह्याचे प्रमुख कारण हे दिसते की ते बार्लीचे कोंब फुटलेले भाजून वाळवीत नाहीत व म्हणून त्यांचा धुराशी संबंध येत नाही. उत्तर आयर्लंडमध्ये शुद्ध बार्ली माल्टपासून बनविलेल्या व्हिस्कीचे उत्पादन करतात तर आयरमध्ये ओट्स, गहू, राय यांचाही वापर करतात. आयरिश व्हिस्की चांगल्या गुणवत्तेची असते; ती निदान सात वर्षे परिपक्व केलेली असते व तिचा स्वाद मृदू असतो.

अतिशय चांगल्या प्रतीच्या व्हिस्कीपासून अतिशय वाईट प्रतीच्या व्हिस्कीपर्यंत सर्व प्रकारची व्हिस्की अमेरिकेत बनविण्यात येते. ओकच्या नवीन कास्कची आतली बाजू भाजून काढून त्याच्यात व्हिस्की परिपक्क करण्यात येते. ह्यामुळे व्हिस्कीला एक विशिष्ट चव आणि रंग येतो. ह्याला अपवाद म्हणजे मक्याच्या व्हिस्कीचा. ही न भाजून काढलेल्या बॅरल्समध्ये किंवा पूर्वी वापरलेल्या बॅरल्समध्ये परिपक्व करण्यात येते.

'स्ट्रेट व्हिस्की' म्हणजे निदान दोन वर्षे परिपक्व करण्यात आलेली व्हिस्की. ह्या वर्णनात जर 'राय', 'माल्ट', इ. शब्दांची भर घालण्यात आली असेल, तर त्याचा अर्थ असा होतो की ज्या मिश्रणापासून ती बनविण्यात आली असेल त्याच्यात त्या धान्याचे प्रमाण राय किंवा बार्ली-निदान ५१% तरी होते. पण 'कॉर्न व्हिस्की' असे लेबल असेल तर निदान ८०% मक्याचा अंतर्भाव मूळ मिश्रणात असावा लागतो. 'बार्बॉन' व्हिस्की निदान ५१% मका असलेल्या मिश्रणापासून बनविण्यात आलेली असते.

स्कॉच किंवा आयरिश व्हिस्की किण्वित धान्यापासून अशा रीतीने बनविण्यात आलेली असते, की ऊर्ध्वपातनाने लाभलेल्या स्पिरिटमध्येच व्हिस्कीला तिचे विशिष्ट रूप देणारी द्रव्ये निर्माण होतात; ह्यासाठी तिच्यात बाहेरून काहीही घालावे लागत नाही. अमेरिकेत जिला 'स्ट्रेट व्हिस्की' म्हणतात तिचे स्वरूप असेच असते. पण 'ब्लेंडेड राय व्हिस्की' असे लेबल जर बाटलीवर असेल तर त्याचा अर्थ असा होतो, की तिच्यात निदान ५१% 'स्ट्रेट राय व्हिस्की' असते पण इतर स्पिरिट्सचे मिश्रणही तिच्यात करण्यात आलेले असते.

स्कॉच व्हिस्की कशी प्यावी ह्याविषयी जाणकारात मतभेद आहेत. स्कॉचमध्ये सोडावॉटर घालणे रानटीपणाचे आहे असे स्कॉट्स लोकांचे म्हणणे आहे. पण कित्येकांचे मत असे पडते, की स्कॉचचा स्वाद स्पष्ट करायला सोडावॉटरची टोचणी तिला देणे आवश्यक असते. बर्बॉन

व्हिस्की सरळ बर्फाच्या खड्यांवर ओतून तशीच पिणे (ऑन धि रॉक्स) सर्वांत चांगले मानतात; बर्फ वितळू लागण्यापूर्वीचा पहिला घोट सर्वांत स्वादिष्ट असतो. बारा किंवा अधिक वर्षांची जुनी स्कॉच असेल, तर तिचे सरळ (नीट) घुटके घेत घेत ती संपविणे आणि मधून मधून पाण्याच्या घोटांची साथ त्यांना देणे अनेकजण पसंत करतात. एकंदरीत ह्या बाबतीत वैयक्तिक रुचिस्वातंत्र्य मान्य करणे योग्य ठरेल.

जिनचे अनेक प्रकार आहेत. जिला ' लंडन जिन ' म्हणतात ती एका विशिष्ट स्थळी बनविण्यात आलेली जिन नसून तो जिनचा एक प्रकार आहे. मका आणि इतर धान्यांचे किण्वन करून त्यांच्यापासून प्रथम बिअर बनवितात आणि तिचे परत-परत ऊर्ध्वपातन करून तिच्यापासून जवळजवळ ९०% अल्कोहोल असलेले स्पिरिट काढून घेतात. ह्यानंतर त्याच्यात शुद्ध पाणी घालून ते पातळ करतात व त्याच्यात जुनिपर बेरी, काही बडीशेप, धणे इ. पदार्थांची भर घालून त्याचे परत ऊर्ध्वपातन करतात. जे स्पिरिट निघते त्याला जिनचा स्वाद असतो. मग परत शुद्ध पाणी त्याच्यात घालून अल्कोहोलचे प्रमाण ४०% ला आणतात व बाटल्यांत भरतात. ही लंडन जिन. अमेरिकन जिन ह्याच पद्धतीने करतात फक्त जुनिपर इ. द्रव्ये स्पिरिटमध्ये मिसळत नाहीत, तर ऊर्ध्वपातनाच्या वेळी स्पिरिटची वाफ गंधित द्रव्यांतून सोडतात. डच जिन (किंवा हॉलंड्स) हिचा स्वाद इतर जिन्सपेक्षा अधिक भक्कम असतो. कारण एक तर धान्याचे किण्वन करून बिअर बनविण्यापूर्वीच गंधित द्रव्ये त्याच्यात (मॅशमध्ये) मिसळलेली असतात. आणि भांड्यांच्या भट्ट्यांत बिअरचे ऊर्ध्वपातन अशा पद्धतीने केले जाते, की जिनला स्वाद देणारी अनेक सहद्रव्ये ऊर्ध्वपातनाने लाभलेल्या स्पिरिटमध्ये शाबूत राहतात.

श्नाप्प्स हा जिनसारखाच स्पिरिटचा एक प्रकार आहे. फरक एवढाच की ते बटाट्यांपासून बनवितात.

सर्वसाधारणपणे जिन हे कॉक्टेल्सचे अधिष्ठान म्हणून परिचित आहे. जिनपासून बनविण्यात येणाऱ्या कॉक्टेल्सना अंत नाही आणि ही कॉक्टेल्स बनविण्याच्या रीती देणारी अनेक पुस्तके सर्वत्र बोकाळली आहेत. सर्वांत प्रसिद्ध कॉक्टेल म्हणजे ' ड्राय मार्टिनी '. जिन आणि व्हर्मुथ ह्यांचे २:१ ह्या प्रमाणात मिश्रण करून ते बनविण्यात येते. हे इंग्लंडमध्ये. अमेरिकेत जिनचे प्रमाण अधिक सढळ असते. मग किंचित् अंगोस्तुरा बिटर्स घालून बर्फाच्या तुकड्यांत बुडबुडे निघेपर्यंत ते जोरात ढवळण्यात येते. पृष्ठभाग काहीसा ढगाळ आणि चमकदार असतानाच लिंबाची साल त्याच्यात किंचित् पिळून ते प्यायचे असते.

इंग्लंडमध्ये जिन हे अप्रतिष्ठित पेय मानण्यात येत असे. हॅझ्लिट जिनचा काहीसा अतिरेकी भोक्ता होता आणि ह्याबद्दल त्याला दूषण देण्यात आले आहे. ट्रॉलपच्या एका कादंबरीतील मुलीला जेव्हा आपले वडील खर्चात काटकसर करण्यासाठी जिन पिऊ लागले आहेत असे कळले तेव्हा तिला धक्काच बसला. हा जिनवर अन्याय आहे.

व्होड्का रशिया आणि पोलंडमध्ये बनविण्यात येते. बटाटे किंवा धान्य यांचे किण्वन करून लाभलेल्या मद्याचे परतपरत ऊर्ध्वपातन करून लाभणारे स्पिरिट पूर्णपणे तटस्थ (neutral) झाले, की व्होड्का बनते. ' तटस्थ ' स्पिरिट म्हणजे मद्याला गंध, स्वाद देणारी द्रव्ये ज्याच्यातून पूर्णपणे वगळण्यात आली आहेत असे मद्य. व्होड्का अशा रीतीने शुद्ध करण्यासाठी ती कोळशातून गाळण्यातही येते. ' कोणतेही वैशिष्टय, स्वरूप, गंध किंवा चव नसलेले स्पिरिट ' अशी अमेरिकन सरकारच्या संबंधित खात्याने व्होड्काची व्याख्या केली आहे.

पण ह्यामुळे व्होड्का हे फार कडक पेय आहे असे म्हणण्याचे कारण नाही. जिनपेक्षा ते किंचित् अधिक कडक असते आणि कॉक्टेल्समध्ये ते कधीही जिनची जागा घेऊ शकते. अल्कोहोलच्या प्रमाणाच्या दृष्टीने पाहता जिनपेक्षा व्होड्का स्वस्त असते.

स्कॉट माणसाला जशी व्हिस्की तशी रशियन माणसाला व्होड्का. रशियाचे ते राष्ट्रीय पेय आहे आणि ते सर्वकाळी, पण विशेषतः जेवणापूर्वी घेता येते. आपली व्होड्का हे एक सौम्य पेय आहे अशी रशियनांची समजूत आहे. गेल्या महायुद्धांत एका रशियन रेजिमेंटला जेव्हा एका स्कॉटिश रेजिमेंटचा

पाहुणचार करावा लागला तेव्हा आपल्या व्होड्काला कडकपणात व्हिस्कीची सर यावी म्हणून त्याच्यात त्यांनी अधिक कडक मद्य मिसळले होते. व्होड्कापासून बनविण्यात येणारे एक प्रसिद्ध कॉक्टेल म्हणजे 'ब्लडी मेरी.' हे व्होड्का, टोमाटोचा रस आणि लिंबाची फाप यांचे मिळून बनविलेले असते.

मुख्यत्वे काकवीचे किण्वन करून आणि मग ऊर्ध्वपातन करून रम बनवितात. पण रममध्येही अनेक प्रकारभेद आहेत आणि वेगवेगळ्या ठिकाणी बनविलेल्या रमचे स्वरूप भिन्न असते. सर्वांत प्रसिद्ध असलेली, आणि बहुधा सर्वांत उत्कृष्ट असलेली रम म्हणजे जमेका रम.

जमेका रम बनविताना प्रथम काकवीचे किण्वन करतात. हवेतून स्वाभाविकपणे लाभणाऱ्या यीस्टच्या साहाय्याने, मोठ्या, रुंद, उघड्या चौकोनी भांड्यांत साठविलेल्या काकवीचे संथ गतीने किण्वन होऊ देतात. ही प्रक्रिया एका आठवड्यापासून एक महिन्यापर्यंत चालू असते. ह्यामुळे अल्कोहोलबरोबरच इतर गंधित द्रव्येही ह्या किण्वित द्रवात भरपूर निर्माण होतात. ह्यानंतर माल्ट व्हिस्कीप्रमाणेच द्रवाचे दोनदा ऊर्ध्वपातन करतात व लाभलेले स्पिरिट ओकच्या बॅरल्समध्ये साठवून निदान चार वर्षे परिपक्व होऊ देतात. ह्यानंतर बॅरल्स थंड आणि दमट हवेच्या प्रदेशात– उदा. लंडन येथे– पाठवून तेथे आणखी अनेक वर्षे रमला परिपक्व होण्याची संधी देतात. मग अल्कोहोलचे प्रमाण योग्य करण्यासाठी इतर स्पिरिट्शी तिचा मिलाफ करतात व रम बाटल्यांत भरतात.

दुकानात मिळणाऱ्या स्पिरिट्समध्ये जमेका रम हे सर्वांत 'कडक' स्पिरिट आहे. सर्वोत्कृष्ट हायलँड माल्ट व्हिस्कीमध्ये अल्कोहोलचे प्रमाण ४४ % असते व सर्वसाधारण व्हिस्कीमध्ये ४० % असते, तर जमेका रममध्ये ते ५६ % असते.

जमेका रम काळसर व दाट असते पण क्युबा किंवा प्युर्टे रिको येथे बनविण्यात येणारी रम– उदा. बकार्डी किंवा डॉन क्यु– हलकी असते. क्युबामध्ये रम बनविताना अधिक यीस्टची भर घालून व सल्फ्युरिक ॲसिडच्या साहाय्याने किण्वनाची प्रक्रिया अधिक जलद करतात. ती तीन दिवसांत आटोपते. मग ऊर्ध्वपातनाने जे रंगहीन, जवळजवळ तटस्थ असे स्पिरिट लाभते त्याच्यात रंगासाठी कॅरामेल व स्वादासाठी ब्रँडी, शेरी, फळांचा रस मिसळून मिश्रण परिपक्व होऊ देतात. ह्या पद्धतीने लाभणारी रम अमधुर असते पण तिला एक नाजुक स्वाद असतो. अमेरिकेत ती अधिक लोकप्रिय आहे.

रम प्रथम बॅर्बेडॉसमध्ये बनविली गेली असणे शक्य आहे व म्हणूनच तिला कदाचित् 'बॅर्बेडॉस वॉटर' असे म्हणत. नंतर काही कारणाने तिचे नाव 'रम्बुलियन' असे पडले आणि 'रम' असा त्याचा संक्षेप झाला. चित्रविचित्र, घनदाट, हिरव्यागार वनस्पतींनी बहरलेल्या ऊष्ण कटिबंधातील बेटांशी, चाचे आणि खलाशी लोकांशी रमचे साहचर्य आहे. रम हे ह्या मंडळींना साजेसे असे दमदार मद्य आहे. उदा. डेमेरेरा रममध्ये अल्कोहोलचे प्रमाण ७५.५% असते. १९४८ साली ब्रिटिश रॉयल नेव्हीतील सैनिकांना रमचे जे मोफत रेशन मिळत असे तिच्यात ७९.८% अल्कोहोल असे.

रम पिण्याची एक पद्धत म्हणजे 'पंच' मिसळून पिणे. पंच बनविण्याचे प्रमाण असे असते. एक भाग आंबट (लिंबाचा रस), दोन भाग गोड (साखरेचे सरबत), तीन भाग कडक (रम) आणि चार भाग सौम्य (पाणी). पंचला स्वाद देण्यासाठी बहुधा अंगोस्तुरा बिटर्स वापरतात.

ह्या बिटर्सची कहाणी अशी : १९ व्या शतकाच्या सुरवातीला डॉ. सिगर्ट ह्या एका दक्षिण अमेरिकेतील डॉक्टरने ह्याचा शोध लावला. त्याच्यात अल्कोहोलचे प्रमाण खूप असले, तरी पोटाच्या व्यथेवरचे एक औषध म्हणून त्याने ते बनविले होते व औषध म्हणूनच त्याची सरकारी दप्तरात नोंद करण्यात आली. हे औषध अतिशय लोकप्रिय ठरले. तेव्हा सिगर्टने डॉक्टरीचा व्यवसाय सोडून देऊन त्याचे मोठ्या प्रमाणावर उत्पादन करण्याचा व्यवसाय सुरू केला. तो अंगोस्तुरा गावी रहात होता व म्हणून त्याचे नाव त्याने अंगोस्तुरा बिटर्स असे ठेवले. पुढे राजकीय अस्वस्थतेमुळे दक्षिण अमेरिका सोडून देऊन तो त्रिनिनाद येथे गेला आणि तेथे रमचा स्वाद खुलविणारा घटक हे अंगोस्तुरा बिटर्सचे अवतारकार्य आहे ह्याचा शोध

लागला. अंगोस्तुरा बिटर्स बनविण्याचा फॉर्म्युला हे एक गुपित आहे.

लिक्युअर्स : लिक्युअर्स हा स्पिरिट्सचाच एक प्रकार आहे. ऊर्ध्वपातनाने लाभलेले स्पिरिट, निदान २½ % साखरेचा पाक आणि गंध आणि स्वाद देणारी द्रव्ये हे लिक्युअर्सचे घटक असतात.

लिक्युअर हा मद्याचा सर्वात बनावट प्रकार आहे. 'बनावट' म्हणजे फसवा नव्हे, तर संशोधनाने आणि कल्पकतेने शोधून काढलेल्या पद्धतीला अनुसरून ती बनविलेली असतात.

लिक्युअर्स बनविण्याच्या पद्धतींचे तीन प्रकार आहेत. पण तीन्ही पद्धतींत कडक ऊर्ध्वपातित स्पिरिट हे लिक्युअरचे प्रमुख अधिष्ठान असते. पहिल्या पद्धतीत फळे, वनस्पती, बिया, मुळे, इ. जी स्वाद देणारी द्रव्ये असतात ती ब्रँडी किंवा एखाद्या 'तटस्थ' स्पिरिटमध्ये काही काळ भिजवून ठेवतात व अशा रीतीने स्वादिष्ट झालेला द्रव गोड करून, गाळून बाटल्यांत भरतात. दुसऱ्या पद्धतीत स्वाददायक द्रव्ये स्पिरिटमध्ये भिजू दिल्यानंतर जो द्रव लाभतो त्याचे ऊर्ध्वपातन करतात. ह्यामुळे मूळ द्रवातील स्वाद काहीशा बदललेल्या स्वरूपात ऊर्ध्वपातित स्पिरिटमध्ये उमटतो. तिसरी पद्धत म्हणजे 'तटस्थ' स्पिरिट घेऊन त्याच्यात स्वाददायक अर्कांचे सरळ मिश्रण करायचे.

लिक्युअर्सच्या भोवती एक गूढरम्य वातावरण आहे. कारण अनेक लिक्युअर्सचा शोध ख्रिश्चन भिक्षूंच्या मठात लावण्यात आला आहे. आणि ती बनविण्याच्या पद्धती गुप्त राखण्यात आल्या आहेत. लिक्युअर्स शोधून काढण्याकरिता जे दीर्घ संशोधन चिकाटीने करावे लागते त्याच्यासाठी आवश्यक असलेली अनुकूलता आणि रिकामा वेळ त्याकाळी मोनॅस्टरीशिवाय अन्यत्र लाभणे अशक्य होते.

सर्वांत प्रसिद्ध आणि ज्येष्ठ लिक्युअर म्हणजे बेनेडिक्टाइन. ह्याचा शोध १५१० साली बर्नार्डो व्हिचेली ह्या भिक्षूने लावला. ह्या लिक्युअरमध्ये वेगवेगळे २६ स्वाददायक घटक वापरतात. त्यांच्यात मध आणि चिनी चहाही समाविष्ट आहेत. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या वेळी हा भिक्षुनिवास नष्ट झाला आणि बेनेडिक्टाइन बनविण्याची पद्धतही त्या धामधुमीत लुप्त झाली. पण बेनेडिक्टाइन भिक्षुसंघाची जुनी कागदपत्रे वाचीत असताना अलेक्झांडर लेग्रांदला ती अचानक आढळली आणि ह्या लिक्युअरचे उत्पादन परत सुरू झाले. ही रीत एका वेळेला फक्त तीन व्यक्तींना माहीत असते असे म्हणतात. शार्ट्रयुज हे भिक्षूंनी शोधून काढलेले दुसरे लिक्युअर. हे हिरव्या आणि पिवळ्या अशा दोन रंगांत मिळते. हिरवे शार्ट्रयुज हे कडक लिक्युअर आहे. त्याच्यात ५६% अल्कोहोल असतो.

लिक्युअर गोड असते आणि त्याच्या गोड चवीशी जुळतील असे हरतऱ्हेचे स्वाद त्याला देण्यात येतात. संत्र्याचा स्वाद असलेली लिक्युअर्स विशेष लोकप्रिय आहेत. उदा. ग्रँड मार्नीर, ट्रिपल सेक, व्हॅन डेर हुम, इ. अनेक लिक्युअर्स त्यांच्या प्रमुख स्वादावरून ओळखली जातात. क्रीमे दि मेंथ, क्रीमे दि व्हॉयोलेट, इ. व्हिस्कीपासून बनविलेलीही कित्येक लिक्युअर्स आहेत. ड्रॅम्ब्युइ हे लिक्युअर हायलँड माल्ट व्हिस्की आणि मध ह्यांच्यापासून बनविण्यात येते.

अनुक्रमणिका

देवदत्त दाभोलकर

तस्मै श्रीगुरवे नमः ।

[आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे संस्कृत पंडित बाळाचार्य खुपेरकरशास्त्री यांचे दि. १० फेब्रुवारी, १९७८ रोजी वयाच्या ९८ व्या वर्षी कोल्हापूर येथे त्यांच्या राहत्या घरी दुःखद निधन झाले. त्यांचा जन्म जुन्या कोल्हापूर संस्थानात झाला व शिक्षण पुण्याच्या संस्कृत पाठशाळेत म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांच्या हाताखाली झाले. संस्कृत व्याकरण, वेदान्त, मीमांसा, इत्यादींचे त्यांनी सखोल अध्ययन केले. बेचाळीसच्या स्वातंत्र्य–आंदोलनाशीही त्यांचा संबंध होता. आरंभीची काही वर्षे डेक्कन कॉलेज व त्यानंतर साताऱ्याच्या सरकारी हायस्कूलमध्ये त्यांनी संस्कृतचे शास्त्री म्हणून अध्यापन केले. अलीकडे शिवाजी विद्यापीठातील एम्. ए. च्या (संस्कृत) विद्यार्थ्यांना ते मार्गदर्शन करीत. भारत सरकारने त्यांना 'राष्ट्रीय संस्कृत पंडित' हा बहुमानाचा किताब व आजीव मानधन देऊन त्यांचा गौरव केला होता.

काश्मीर शैवागम तसेच ज्ञानेश्वरीचा त्यांचा व्यासंग सखोल होता. 'स्वानंद जीवन' (ज्ञानेश्वर जीवन व तत्त्वज्ञानावरील संपादित ग्रंथ), 'ज्ञानदेव तत्त्वज्ञान,' 'कामसूत्र' (मराठी भाषांतर) इत्यादी त्याची ग्रंथसंपदा असून अनेक अभ्यासपूर्ण लेखही त्यांनी लिहिले आहेत.

पुणे विद्यापीठाचे कुलगुरू प्राचार्य देवदत्त दाभोलकर यांचा त्यांच्याशी शिष्य या नात्याने गेली सु. ४५वर्षे जिव्हाळ्याचा संबंध होता. कुलगुरू दाभोलकरांनी गुरूच्या दुःखद निधनानिमित्त 'नवभारता'-साठी पाठविलेला लेख येथे दिला आहे.

कै. पं. खुपेरकरांच्या दुःखद निधनाने संस्कृतची फार मोठी हानी झाली आहे. नवभारततर्फे त्यांना ही विनम्र श्रद्धांजली. —का. सं.]

सुमारे चव्वेचाळीस वर्षांपूर्वीचा काळ होता. मी आणि माझे काही सहाध्यायी दररोज, कधी भल्या पहाटे तर एरव्ही रात्री नऊ साडेनऊच्या सुमारास शास्त्रीबुवांच्याकडे संस्कृतच्या अध्ययनासाठी जात असू. रॉकेलच्या प्रभाकर कंदीलाच्या उजेडात आमचे अध्ययन–अध्यापन होत असे. जगन्नाथ शंकरशेट शिष्यवृत्तीची अस्पष्टशी आशा आमच्यापैकी काहींच्या मनात होती. काही मागास विद्यार्थीही होते. जगन्नाथ शंकरशेट आमच्यापैकी कुणालाच मिळाली नाही. शास्त्रीबुवांनीही आपला एखादा विद्यार्थी जगन्नाथ शंकरशेट स्कॉलर व्हावा अशा मर्यादित ईर्ष्येने कधी आम्हाला शिकवले नाही. त्याना शिकविण्यात आनंद होता; आम्हाला ते शिकण्यात आनंद होता. या निरलस, नियमित अध्यापनाचे आर्थिक मोल विचारण्याचे आमच्यापैकी कोणाच्या मनात कधी आले नाही; त्यांच्याही मनात त्याचा स्पर्श कधी झाला नाही.

माझी संस्कृतची सगळी आवड व जवळजवळ सगळे ज्ञान याच कालखंडातले. ती शिदोरी अद्यापीही मला पुरते आणि कधी तशी सवड मिळाली, तर निवांतपणे संस्कृतचे अधिक अध्ययन करावे अशी ओढही लावते. याचे सर्व श्रेय शास्त्रीबुवांचे.

शास्त्रीबुवांच्या प्रेमाची, वात्सल्याची पाखर माझ्यावर सदैव राहिली. कुलगुरु झाल्यानंतर

अनुक्रमणिका

अभिनंदनाची, आशीर्वादाची जी अनेक पत्रे आली त्यांत याबरोबरच जिव्हाळ्याने चिंता व्यक्त करणारी दोनच पत्रे आली. त्यांतील एक शास्त्रीबुवांचे होते. त्यांच्या आणि माझ्या दोघांच्याही मनात उत्कटपणे असूनही ते माझ्या कुलगुरूच्या निवासस्थानी अखेरपर्यंत येऊ शकले नाहीत हे आता माझे निरन्तरचे दुःख राहणार आहे.

शास्त्रीबुवांच्या वयाला साठ वर्षे पूर्ण झाली त्यावेळी मी काही संस्कृत श्लोक करून पाठविले होते. त्याच वेळी अनपेक्षितपणे मला श्लोक करावेसे वाटले व ते सहजपणे जमलेही. अेखादी भाववृत्ती 'श्लोकत्वमापद्यत।' असा तो अनुभव होता. मला वाटते, दहा बारा श्लोक असावेत, त्यांतील काही अद्याप आठवतात.

शास्त्रीबुवांच्या घराकडे जाताना वाटेत 'आनंद' नावाचे सिनेमा थीअेटर लागत असे. त्याला अनुलक्षून, मी लिहिले होते :

यदानन्दकरं त्यक्त्वा 'आनन्दं' मार्गसंस्थितम्
भवद्गेहं समाप्राप्ताः वयंविद्यापिपासवः ।

नंतरचे काही श्लोक आठवतात :

कालिदासस्तथा बाणः समाहूताः समागताः ।
काव्यं व्याकरणं चैव प्रस्तुताः विविधाः कथाः
भवद्भिः श्राव्यमाणानां तेहि नो दिवसाः गताः ॥
कुतः पुनस्तथा रात्रिः कुतस्तन्मित्रमंडलम्
कुतस्तथा रसास्वादः कुतो युष्मत्समागमः ॥
कालो यातो दिनाः याताः यान्तु नायान्तु वा पुनः ।
स्मृतिर्मधुरमुग्धेयं हृदयेविनिवेशिता ।
अस्य स्मृतिसहस्रस्य मंगला मध्यवर्तिनी
नन्दिनी भवतां मूर्तिः वर्धतां शरदः शतम् ॥

शास्त्रीबुवांचे काही दिवसांनी उत्तर आले. त्यांनीही असेच दहाबारा श्लोक करून पाठवले होते. त्यांतला शेवटचा श्लोक मला अद्याप आठवतो.

भवादृशाणां छात्राणां स्निग्धानां सुहृदां तथा ।
गुरूणां विप्रवर्याणां शुभेच्छा किं न साधयेत् ॥

शास्त्रीबुवांची भेटगाठ वरचेवर होत असे. प्रत्येक वेळी त्यांनी 'काय वाचता' असा प्रश्न विचारला, की उत्तर देणे कठीण होई. ते माझ्याकडे येऊन रहातही असत. परंतु त्यावेळीदेखील 'तुम्ही माझ्याबरोबर काही वाचणार असाल तरच मी येईन' अशी त्यांची अट असे आणि त्यांच्या निवासकालात प्रतिदिवशी नियमितपणे संस्कृतचा प्राणदायी स्पर्श पुन्हा मिळत असे.

पुण्याला शेवटी ते अतिशय आजारी झाले व त्यानंतर माझ्या घरी ते निवासासाठी यावयाचे होते. प्रकृतीच्या व इतर दृष्टींनी त्यांना कोल्हापूरला न्यावयाचे ठरले. त्या दिवशी पुण्यात त्यांच्या नातवाच्या घरी आम्ही 'पूर्णप्रज्ञदर्शनाचे' काही वाचन केले. मी त्याना माझी एक शंका विचारली: 'स्थितप्रज्ञ आणि पूर्णप्रज्ञ' यांत फरक काय असू शकतो ?

त्यांनी त्याचे काही विवेचन केले. मी विचारले: स्थितप्रज्ञ आहे; परंतु पूर्णप्रज्ञ नाही असे अेखादे अुदाहरण सांगता येअील काय ?

त्यानी थोडा विचार केला आणि नंतर आपल्या शैलीने मान हालवून ते म्हणाले 'आता सुचत नाही. नंतर विचार करून सांगेन'.

त्यानंतर शास्त्रीबुवांचे दर्शन त्यांच्या निधनाच्या आधी काही दिवस कोल्हापूरला त्यांच्या घरी घेतले. शारीरिक विकल अवस्थेतही ते सकाळी साडेसहा वाजता स्नानसंध्या इतरांच्या साहाय्याने आटोपवून घेअून बसले होते. प्रसन्नवृत्ति दिसत होती. नेहमीच्या जिव्हाळ्याने त्यांनी माझी व माझ्या कुटुंबीयांची चौकशी केली.

चरणांना स्पर्श करून नमस्कार करण्याचा उपचार मला सहजपणे साधत नाही. शास्त्रीबुवाना मी कधीही तसा नमस्कार केला नव्हता, परंतु त्या दिवशी राहवले नाही.

त्यानंतर शास्त्रीबुवांचे दर्शन मला झाले नाही. त्यांच्या निधनाचे वृत्तही विद्यापीठ वर्धापन दिनाच्या गडबडीत मला अुशीराच मिळाले.

ज्या कृपेला आपण पात्र नाही अशी सदैव मनोमन जाणीव होती व राहील असे आंतरिक जिव्हाळ्याचे कृपाछत्र नाहीसे झाले.

मधुसूदन वासुदेव मिराशी

विज्ञानाचे पुरस्कर्ते : पं. जवाहरलाल नेहरू

स्वतंत्र भारतात विज्ञानाचा हिरीरीने पुरस्कार आणि सतत पाठपुरावा जर कोणी केला असेल तर तो पंडित जवाहरलाल नेहरू यांनी. त्यांच्या राजकीय कर्तृत्वाबद्दल मतभेद असू शकतील, परंतु आपल्या देशाला विज्ञानाची आग्रहाने दीक्षा देणारे म्हणून इतिहासातील त्यांचे अग्रस्थान कोणाला नाकारता येणार नाही. पहिला पंतप्रधान या नात्याने भारताच्या भाग्याचे शिल्पकार होण्याची संधी मिळताच त्यांनी सगळी क्षेत्रे विज्ञानमय करून सोडली ! आपल्या पंधरा–सोळा वर्षांच्या कार्यकालात त्यांनी विज्ञान आणि आधुनिक तंत्रविद्या यांच्याशी सदैव संपर्क राखला आणि त्यांच्या अभिवृद्धीसाठी अविरत प्रयत्न केले. कित्येक भारतीय आणि परदेशीय थोर शास्त्रज्ञांशी त्यांचा व्यक्तिगत परिचय होता. भारतीय विज्ञान परिषदेच्या – इंडियन सायन्स काँग्रेस अँसोसिएशनच्या– वार्षिक अधिवेशनांना ते आवर्जून उपस्थित असत आणि आपल्या उद्घाटनपर भाषणांतून आपले विज्ञानासंबंधीचे विचार मांडीत. अशाच एका प्रसंगी, १९५१ साली, त्यांनी आपला मनोदय बोलून दाखविला : " भारताच्या शासनव्यवस्थेत मी सहभागी होताच वैज्ञानिक संशोधनाला उत्तेजन देण्याची निकड माझ्या लक्षात आली. भारतीयांत आणि भारतीय शासनात अशीच जाणीव निर्माण करणे हे मी आपले महत्त्वाचे कार्य मानले आहे. मी आपल्याला आश्वासन देऊ इच्छितो, की या देशात वैज्ञानिक संशोधनाचा विकास व्हावा, तसेच आमच्या समस्या सोडविण्यासाठी विज्ञानाचा अधिकाधिक वापर व्हावा यासाठी मी सर्व प्रकारचे साहाय्य देईन. "

१९५१ मध्ये पंडितजींनी विज्ञानाच्या अभिवृद्धीकडे लक्ष पुरविण्यासाठी स्वतंत्र मंत्रालय निर्माण केले, "वैज्ञानिक आणि औद्योगिक संशोधन मंडळाची –कौन्सिल ऑफ सायंटिफिक अँण्ड इंडस्ट्रिअल रीसर्चची– स्थापना करून, त्याच्या अध्यक्षपदाची धुरा स्वतः वाहिली, वैज्ञानिक संशोधन व्यवहारोपयोगी व्हावे या हेतूने देशभर सुसज्ज अशा वीस–एक राष्ट्रीय प्रयोगशाळांची साखळीच उभारली, परमाणुऊर्जा आयोग–अँटोमिक एनर्जी कमिशन– स्थापून त्या अद्ययावत् संशोधनशाखेची सोय केली. वैज्ञानिक संशोधनाचे खाते त्यांनी हेतुतः स्वतःकडे घेतले होते. परमाणुऊर्जेची निर्मिती, तेलासारख्या महत्त्वाच्या खनिजांचा शोध आणि वीजनिर्मितीचे भव्य प्रकल्प यांसाठी भरघोस सरकारी भांडवल त्यांनी खुले केले. एवढेच काय, दशमान पद्धतीची नाणी आणि वजने–मापे अंमलांत आणण्याचा धाडसी निर्णय हा बव्हंशी पंडितजींचाच, त्यामागेही त्यांची निर्भेळ विज्ञानवादी दृष्टीच होती. वैज्ञानिक आणि तंत्रज्ञ मोठ्या संख्येने उपलब्ध व्हावेत म्हणून त्यांच्या प्रशिक्षणाच्या किती तरी योजना नेहरूंच्या कारकीर्दीत अस्तित्वात आल्या आणि त्यांसाठी अनेक केन्द्रे स्थापन झाली. अलिकडे आपण केलेला परमाणुस्फोट किंवा अवकाशात सोडलेला उपग्रह या वैज्ञानिक यशाची बीजे पंडितजींच्या योजनाबद्ध कार्यक्रमाने पेरली. विज्ञान आणि तंत्रविद्या यांच्या प्रगतीसंबंधी ते नेहमीच उत्सुक आणि दक्ष असत.

भारताला विज्ञानाची कास धरल्याशिवाय तरणोपाय नाही याबद्दल त्यांच्या मनात संदेह नव्हता. आपल्या **'आत्मचरित्रात'** ते लिहितात, "वैज्ञानिक आणि औद्योगिक दृष्टया प्रगत अशा पाश्चात्त्यांशी आलेला संपर्क हा भारताच्या हिताचा ठरला. आधुनिक विज्ञान ही त्यांच्याकडून भारताला

अनुक्रमणिका





मिळालेली फार मोठी देणगीच होय. तिच्याशिवाय भारताचा ऱ्हास अटळ होता." भूक, दारिद्र्य, बेकारी, निरक्षरता, रूढिप्रियता अंधश्रद्धा आणि नैसर्गिक संपत्तीची उधळ-माधळ अशा अनेक गोष्टींनी गांजलेल्या या महान भारत देशाच्या सगळ्या समस्यांवर विज्ञान हाच एकमेव तोडगा आहे असे त्यांचे ठाम मत होते. आपल्या आयुर्वेदिक आणि यूनानी या देशी चिकित्सा-पद्धतींची खरी प्रगती व्हावयाची तर त्यांनाही शास्त्रीय मार्गाचाच अवलंब केला पाहिजे असे ते प्रतिपादन करीत. १९६२ साली "टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ फंडामेंटल रिसर्च" या संस्थेच्या नवीन वास्तूचे उद्घाटन करीत असता त्यांनी आवाहन केले, "महान सांस्कृतिक ठेवा तसेच विद्वत्ता आणि मूलगामी विचार यांची अभिमानास्पद परंपरा लाभलेल्या भारतासारख्या थोर देशाने आज वैज्ञानिक प्रगतीतही आपला वाटा उचलणे अत्यावश्यक आहे."

आणि, भारत हे करू शकेल याबद्दल त्यांना जबर विश्वास होता. "**भारताचा शोध**" घेताना त्यांनी प्राचीन भारतीयांच्या वैद्यक, शस्त्रक्रिया, रसायनशास्त्र, खगोलविद्या आणि गणित या प्रांतातील नेत्रदीपक कामगिरीची दखल घेतली आहे. भारतीय वैज्ञानिकांच्या कर्तृत्वाबद्दल त्यांना शंका नव्हती. परदेशात प्रवास करीत असताना देशोदेशीचे शास्त्रज्ञ भारताच्या वैज्ञानिक प्रगतीची जेव्हा आपल्याजवळ विचारपूस करतात तेव्हा त्यांच्या मुखाने आपल्या वैज्ञानिकांनी केलेल्या द्रुत प्रगतीची प्रशंसाच कानी पडते असे पंडितजींनी एकदा (१९५७) लोकसभेत निवेदन केले होते. लखनौ विद्यापीठाच्या पदवीदान समारंभीच्या अभिभाषणात ते म्हणाले, "पहिल्या प्रतीच्या तरुण शास्त्रज्ञांचा ताफा आपल्या जवळ आहे. आपल्या विद्यापीठांमध्ये आणि प्रयोगशाळांत योग्य तो वाव मिळाला तर आणखीही नामांकित शास्त्रज्ञ तयार होतील हा माझा विश्वास आहे." ट्रॉम्बे येथील परमाणुऊर्जा निर्मिती केंद्राच्या उद्घाटन प्रसंगी त्यांनी असेच गौरवोद्‌गार काढले : "या ठिकाणी काम करणाऱ्या या अनेक तरुण वैज्ञानिकांबद्दल मला विशेष आस्था वाटते, कारण त्यांच्यामुळे भारताचे चित्रच नव्हे, तर भारतीय विचारसरणी बदलणार आहे. खरोखर, त्यांना भेटलो आणि त्यांची कामगिरी समजून घेतली म्हणजे भारतातील विज्ञानाच्या उज्ज्वल भवितव्याविषयी मला मुळीच चिंता वाटत नाही." जगातील इतर कोणत्याही देशातील श्रेष्ठ शास्त्रज्ञांच्या तोडीचे आणि तेही हजारोंच्या संख्येने, वैज्ञानिक आपण घडवू शकलो तरच आपला हा खंडप्राय देश वेगाने प्रगती करू शकेल याची ते जाणीव देत.

भारतात पुरेशी संधी न मिळाल्यामुळे आपल्या शास्त्रज्ञांना परदेशात जाऊन स्थायिक व्हावे लागते याचा त्यांना विषाद वाटे. लोकसभेत त्यांनी एका प्रसंगी (१९५७) आपली ही व्यथा बोलून दाखविली. भारतीय वैज्ञानिकांना मायदेशी परतण्याचे कळकळीचे आवाहन करीत ते म्हणाले, "परदेशात नांव मिळविलेल्या शास्त्रज्ञांनी स्वदेशी परतावे, येथेच आपले संशोधन करीत भारताच्या नानाविध महत्त्वाच्या योजनांना साहाय्यभूत व्हावे अशी माझी इच्छा आहे. त्या दिशेने भारत सरकारने प्रयत्नही केले आहेत. यापूर्वी इथे आपल्या वैज्ञानिकांना योग्य संधी मिळाली नसावी, आणि म्हणून परदेशात ती उपलब्ध होताच ते तिकडे गेले असावेत, हे मी समजू शकतो. परंतु आताही तीच स्थिती कायम आहे असे म्हणता येणार नाही. अर्थात् अमेरिकेसारख्या श्रीमंत आणि प्रगत देशात त्यांना मिळणारे वेतनमान आणि सुखसोयी भारतात मिळू शकणार नाहीत, हे खरेच. तथापि वैज्ञानिकांचे महत्त्व जाणून त्यांना भरपूर वेतन मिळाले पाहिजे याची मला जाणीव आहे."

या संबंधात आणखी एका मुद्द्यावर त्यांनी नेमके बोट ठेवले आहे. ते सांगत, "पुष्कळदा परदेशी जाऊन प्रगत असे तंत्रज्ञान मिळविलेले आपले बुद्धिमान, तरुण विद्यार्थी स्वदेशी परतले म्हणजे येथील परिस्थितीत ते तंत्रज्ञान निरुपयोगी ठरल्याचा त्यांना कटु अनुभव घ्यावा लागतो. त्यामुळे त्यांना एक प्रकारची विफलता जाणवते, या बाबतीत लक्षात ठेवायचे ते हे की कोणतेही तंत्रकौशल्य हे सामाजिक व भौतिक परिस्थितीशी जुळणारे असले पाहिजे. नाहीतर निव्वळ आधुनिक आहे एवढ्यावर ती तंत्रविद्या उपयुक्त ठरणार नाही. भारतासारख्या

अनुक्रमणिका

प्रचंड मनुष्यबळ असणाऱ्या देशाला जरा कमी प्रतीचे तंत्रज्ञानही चालू शकेल."

वैज्ञानिकांसंबधी त्यांच्या फार मोठ्या अपेक्षा होत्या. आपल्याजवळ नुसती यंत्रेच असून भागणार नाही तर ती निर्मिणारे आणि चालवू शकणारे कुशल तंत्रज्ञ असणे आवश्यक आहे. प्रयोगशाळांच्या भव्य इमारती म्हणजे विज्ञान नव्हे, खरे विज्ञान हे माणसांकरवी प्रगत होत असते. निव्वळ चुना-विटांच्या भिंतीतून ते निर्माण होत नाही असे ते वेळोवेळी बजावीत. प्रसंगाप्रसंगाने ते सांगत: "वैज्ञानिक हाच आजचा खरा किमयागार होय. तो मनाने असंस्कृत असतो असे समजण्याचे कारण नाही. किंबहुना, त्याची वृत्ती कदाचित इतरांपेक्षा अधिक सुसंस्कृत, अधिक परिपूर्णही असू शकेल. खरा वैज्ञानिक हा एखाद्या योग्याप्रमाणे कर्मफलाच्या बाबतीत उदासीन असून तो सदैव सत्याच्या शोधात असतो. आजवरची वैज्ञानिक प्रगती अशा थोर वैज्ञानिकांच्या वस्तुनिष्ठ सत्यशोधनाचे फळ होय. वैज्ञानिकाने स्वतः एखाद्या समजुतीला चिकटून राहणे म्हणजे या बदलत्या सृष्टीत एकाच जागी तुंबून राहणे होईल. सत्य हे केवळ आपल्यालाच गवसेल असा वृथा दंभही त्याने बाळगू नये.' शास्त्रज्ञ आणि तंत्रज्ञ यांना देशाच्या प्रशासनातही आवर्जून स्थान दिले पाहिजे असे पंडितजींचे मत होते. शास्त्रीय आणि तांत्रिक पद्धतींचा प्रशासनात जास्तीत जास्त अवलंब करावा ही त्यांची इच्छा. आजचे सगळेच प्रश्न एका परीने शास्त्रीय आणि तांत्रिक स्वरूपाचे असल्यामुळे वैज्ञानिकांना राज्यकारभारात सामावून घेणें हिताचे ठरेल, प्रशासक आणि शास्त्रज्ञ यांच्या सरमिसळीने लाभच होतो अशी त्यांची विचारसरणी होती.

पंडित नेहरूंनी वैज्ञानिकांना दिलेला राजाश्रय आणि भारतात प्रत्येक क्षेत्रात त्यांनी केलेला विज्ञानाचा पाठपुरावा एवढ्यावरच त्यांच्या कर्तृत्वाचा विचार थांबवता येत नाही. कारण ते नुसते प्रशासक नव्हते. व्यवसायाने वैज्ञानिक नसले, तरी वृत्तीने ते अन्तर्बाह्य विज्ञानी होते. पंडितजींची विज्ञाननिष्ठा अविचल होती. विज्ञानाचे ते निस्सीम चाहते होते. विज्ञानाची आवड त्यांनी आयुष्यभर जोपासली, किंबहुना, त्यांच्या विचारसरणीचे सातत्याने प्रकट होणारे तेच एकमेव वैशिष्टय असे. नेहरूवाद आणि विज्ञाननिष्ठा हे समानार्थी शब्द होऊन बसले होते. त्यांच्या नानाविध कर्तृत्वाचे मूळ या विज्ञाननिष्ठेत शोधता येते.

विज्ञानाचे बाळकडू त्यांना लहानपणीच मिळाले. त्यांच्या भगिनी कृष्णा हाथीसिंग आपल्या आत्मकथेत लिहितात, 'आमचे खाजगी शिक्षक मि. ब्रुक्स यांनी मिळतील ती उपकरणे जमवून छोटीशी प्रयोगशाळा सजविली होती. या प्रयोगशाळेत भाई पदार्थविज्ञान आणि रसायनशास्त्र यांतील साधेसोपे प्रयोग करून पाही. विज्ञान आणि आधुनिक तंत्रविद्या यांत माझ्या भावाला अत्यंत रुची असे. पुढे १९१० मध्ये इंग्लंडमधील वास्तव्यात केंब्रिज विद्यापीठाची पदवीपरीक्षा देताना जवाहारलालजींनी रसायनशास्त्र, वनस्पतिशास्त्र आणि भूगर्भशास्त्र हे तीन विषय "नॅचरल सायन्स ट्रायपॉस" साठी घेतले होते. त्यांच्या या विज्ञानपर वृत्तीमुळेच १९३७ साली त्यांना भारतीय विज्ञानपरिषदेच्या अध्यक्षपदाचा मान देण्यात आला त्यावेळच्या आपल्या भाषणांत पंडितजी म्हणाले: "विज्ञानाचे माहेरघर असणाऱ्या केंब्रिज विद्यापीठाच्या प्रयोगशाळांत विद्यार्थी म्हणून ज्या दिवसांत मी वावरलो, त्यांच्या आठवणी आजही माझ्या मनात रेंगाळत आहेत. आणि परिस्थितीवश पुढे विज्ञानाची संगत सुटली असली तरी पुनः पुन्हा माझे ओढाळ मन त्या दिवसांभोवती घुटमळत असते." १९४७ मध्ये एका औद्योगिक परिषदेत भाषण करतानां ते उद्गारले; "माझ्या मनाची ठेवणच विज्ञानप्रेमी असून माझी विचारसरणी स्थितप्रियतेऐवजी गतिशीलतेकडे झुकते, असे मी म्हणेन." पंडितजींना मार्क्सवादाचे आकर्षण वाटे ते त्यातील शास्त्रीय दृष्टिकोणामुळेच. सोविएत रशियाच्या पंचवार्षिक योजनांमागील शास्त्रीय विचारसरणीने त्यांचे लक्ष वेधून घेतले. समाज-उभारणीसाठी सर्वत्र वैज्ञानिक पद्धतींचा वापर व्हावा, असे त्यांना वाटे. पंडितजींच्या विज्ञान–परायणतेचे मूळ त्यांच्या इहवादी वृत्तीत आढळते. आपल्या "**भारताचा शोध**" – डिस्कव्हरी ऑफ् इंडिया–या ग्रंथात ते स्वतःच लिहितात: "मला केवळ या जगात रस आहे, मरणोत्तर जगाचे वा पारलौकिक आयुष्याचे मला आकर्षण नाही."

मानवतावादी तत्त्वचिंतक अशी पंडितजींची भव्य प्रतिमा होती. विज्ञानाचे सामर्थ्य, त्याच्या मर्यादा आणि त्याचे भवितव्य यांसंबंधी कित्येकदा ते प्रकट-चिंतनात रमून जात, समाज व विज्ञान यांच्या परस्परनात्यासंबंधी मूलभूत विचार मांडीत, विज्ञानाची भलावणी करीत असताच त्याचा भस्मासुर होऊ नये म्हणून भयसूचक घंटा वाजवीत. अनेक भाषणांतून आणि विपुल अशा लेखनातून विखुरलेली विज्ञानविषयक त्यांची विचारमौक्तिके हा भारताचा अनमोल असा ठेवा आहे.

विज्ञानाचे सर्वसमावेशक स्वरूप आणि त्याची अमोघ शक्ती यांचा परिचय करून देताना ते म्हणत: "विज्ञानाची पद्धती आणि विचारसरणी यांच्या योगे मानवी जीवनात क्रांतिकारक बदल झाले असल्याची साक्ष इतिहास देत आहे. विज्ञानामुळे ज्ञानाचे केवढे भांडार खुले झाले आहे ! चणचण असेल तेथे समृद्धी आणण्याची त्याची किमया आता सर्वमान्य झाली आहे. मानवाच्या इतिहासात प्रथमच अमोघ अशी परमाणुशक्ती त्याच्या हातात आली आहे. विज्ञानाच्या वापरामुळे व्यक्तीचाच नव्हे तर समूहाचा देखील विकास साधण्यास भरपूर संधी उपलब्ध झाली आहे. आज समाजरचना आणि आर्थिक व्यवस्था विज्ञानाधिष्ठित नसतील तर त्यांचा नाश अटळ आहे. विज्ञानामुळे अनेकदा मानवी जीवनाचे स्वरूप बदलत गेले आहे. राजकीय, सामाजिक व आर्थिक संस्था बदलल्या आहेत. विज्ञानाच्या आणि तंत्रविद्येच्या बळावर पाश्चात्त्यांनी केवढी भव्य आधुनिक समाजरचना उभारली आहे, त्यांचा जीवनस्तर किती उंचावला आहे ! तंत्रविद्येच्या अफाट विस्तारामुळे आपली निर्माणक्षमता खूप वाढली आहे, परमाणुशक्तीच्या रूपाने प्रचंड सामर्थ्य प्राप्त झाले आहे. हा बदल निव्वळ परिमाणाचा नाही, तो गुणात्मक आहे. आजचे जीवन हे विज्ञान व तंत्रविद्या यांचे अपत्य आहे."

विज्ञान हे सार्वदेशिक स्वरूपाचे आहे. सत्याचा शोध घेणे हे त्याचे ध्येय आहे. वस्तुनिष्ठता हा त्याचा बाणा आहे. ते गतिशील आहे. नवीनाची निर्मिती एवढ्यावरच ते थांबत नाही तर जुने त्यामुळे उद्ध्वस्त होत असते. विज्ञानाजवळ आज सर्वच प्रश्नांना उत्तर नाही, हे खरे; परंतु विज्ञानाचा इतिहास खरा दीड–दोनशे वर्षांचाच आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे. एवढ्या अल्पावधीत मानवजातीचे सर्वच प्रश्न त्याला सोडविता आले पाहिजेत, हा आग्रह चुकीचा आहे. तरीही आता ते नवीन क्षितिजे धुंडाळीत आहे. दृश्य जगापलिकडची सृष्टी त्याच्या आवाक्यात येऊ लागली आहे. मानव हा एकंदर सृष्टीचाच अविभाज्य घटक मानला पाहिजे, ही जाणीव त्याला झाली आहे. द्रव्य आणि ऊर्जा यांच्या मूळ अभिन्न स्वरूपाचा शोध लागल्यामुळे आजवर धर्मविचाराचा किंवा तत्त्वज्ञानाच्या म्हणून समजल्या गेलेल्या प्रांतात ते शिरू पाहत आहे. अंत:प्रेरणेला विज्ञानात स्थान नाही असे नसले तरी निरीक्षणाची सवय आणि प्रयत्नपूर्वक चिंतन यांवर त्याचा भर आहे. अज्ञाताचा शोध घेत असताच विज्ञान आपला नित्याचा प्रवास चालू ठेवते. विश्वस्वरूपाचे गूढ उकलत असताना 'असे का ?' हा तत्त्वज्ञानाचा प्रश्न क्षणभर बाजूला ठेवून, 'असे कसे ?' या प्रश्नावर ते आपला सारा प्रयत्न केंद्रित करते. त्यायोगे जीवनाला प्राप्त होऊन अखेरीस त्यामागचा हेतूही त्याला गवसेल ही शक्यता नाकारता येत नाही. आशयाचे अर्थगर्भ विचार पंडितजींनी मांडले आहेत.

वैज्ञानिक शक्तीवर नैतिकतेचा अंकुश नसेल, तर ती मानवतेला विनाशाप्रत नेण्याची शक्यता आहे असा समयोचित इशाराही ते देत, मात्र विज्ञानाच्या या विनाशकारी स्वरूपाने घाबरून जाण्याचे कारण नाही असे ते सांगत, मूलत: कल्याणकारी असलेली विज्ञानविद्या दुष्ट हेतूसाठी वापरली गेली असली तर तो विज्ञानाचा अंगभूत दोष नसून ते वापरणाऱ्यांच्या अपरिपक्व मनाचा तो कमकुवतपणा आहे याकडे ते लक्ष वेधीत. औद्योगिक व तांत्रिक शिक्षणावर अवास्तव भर दिल्याने प्रगत देशातील नागरिकांचा मानसिक विकास एकांगी झाला आणि नैतिकदृष्ट्या दुबळ्या असणाऱ्या काही मूठभर लोकांच्या हातात फार प्रचंड शक्ती एकवटून तिचा प्रसंगी दुरुपयोगही झाला, ही गोष्ट ते मान्य करीत. विज्ञानाची भरधाव आगेकूच चालू असता कित्येक जुनी मूल्ये, जुन्या निष्ठा आणि जुन्या व्यवस्था यांना तडा जाणे अपरिहार्य आहे. म्हणून नवी घडी बसवण्यासाठी डोळस आणि समाजाभिमुख अशी नवी नीती अवलंबावयास हवी. मात्र याचा अर्थ

विज्ञानाकडे सर्वस्वी पाठ फिरवून, तंत्रज्ञानाची उपेक्षा करून, आधुनिकता अव्हेरून आपले बेकारी-सारखे व इतर सामाजिक प्रश्न सुटतील आणि सुख अवतरेल, ही समजूत भ्रामक असल्याचे ते पटवून देत.

विज्ञानाचा केवळ अवलंब करून चालणार नाही, तर वैज्ञानिक वृत्ती आपल्या रोमरोमात बाणवली पाहिजे, असा पंडितजींचा आग्रह असे. सरळ, स्वच्छ आणि पूर्वग्रहरहित दृष्टिकोन बाळगणे हा विज्ञान-वृत्तीचा आत्मा आहे, परमताविषयी आदर हे तिचे वैशिष्ट्य आहे, वैचारिक स्वातंत्र्य हे तिच्यात अनुस्यूत आहे, हे ते आवर्जून सांगत. सत्याचा अप्रतिहित शोध ही विज्ञानाची प्रवृत्ती आहे. त्या संशोधनातून प्रकट झालेल्या नवीन सत्याचा मोकळ्या मनाने स्वीकार, जुन्या समजुती चूक असतील तर त्या सोडून देण्याचे धैर्य आणि नवीन आचारविचारांची बैठक निर्माण करण्याची क्षमता यांनी वैज्ञानिक वृत्तीची कसोटी लागत असते. अशा शब्दांत ते वैज्ञानिक वृत्तीचे वर्णन करीत. ही शुद्ध वैज्ञानिक विचारसरणी व्यवहाराच्या आणि विचाराच्या सर्व क्षेत्रांत प्रकट व्हावी, ही त्यांची मनोकामना असे. आपल्या प्रिय भारताने हा विज्ञान-प्रणीत धर्म स्वीकारून जगात अग्रेसर व्हावे, असे ते कळकळीने आवाहन करीत. पंडित जवाहरलाल नेहरूंची ही इच्छा सर्वार्थाने पूर्ण करण्याने त्यांचे खरे स्मारक होणार आहे.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

"आर्."

दि. के. बेडेकर : धर्मचिंतन

माणसांत वसत असलेल्या धार्मिक प्रवृत्तीविषयीची काही संवेदनशीलता आणि समज असलेल्या कुणाचाही दि. के. बेडेकर यांच्याशी थोडाही परिचय झाल्यावर ते एक धार्मिक वृत्तीचे गृहस्थ आहेत, असे त्याला निश्चितच दिसून आले असते. 'धार्मिक वृत्तीने जगणे' ह्याच्या अर्थाचा एक भाग असा की अशा माणसाच्या मनात विश्वाचे आणि विश्वातील माणसाच्या स्थानाचे एक सबंध चित्र जागृत असते आणि तो जी लहानमोठी कृत्ये करतो, जीवनात जे साधू पाहतो, इतराशी जी टिकाऊ किंवा तात्कालिक नाती जोडतो त्याला ह्या चित्राचा सतत संदर्भ असतो. त्याच्या मोठ्या कृत्यांइतकेच लहानसहान कृत्यांच्या बाबतीतही हे खरे असते आणि म्हणून एका 'उच्च गांभीर्या'ने त्याचे जीवन व्यापलेले असते. (अथात् ह्यामुळे धार्मिक वृत्तीच्या माणसाच्या जीवनात हास्यविनोदाला, खेळ, करमणूक यांना स्थान नसते असे नाही. गांधीजींची विनोदी वृत्ती प्रसिद्ध आहे. बेडेकरांच्या बोलण्या-वागण्यातून अतिशय हृद्य आणि मृदु अशी, एका विशिष्ट धाटणीची विनोदी वृत्ती डोकावत असे.) पण ह्या वृत्तीने, विश्वाचे आणि मानवी जीवनाचे एक समग्र चित्र मनात धारण करून, एखादा 'इहवादी' माणूसही जगू शकेल आणि धार्मिक वृत्तीचे हे संपूर्ण वर्णन आहे असे मानून इहवादी माणूसही धार्मिक असतो असे म्हणणे इहवादी माणूस आणि धार्मिक वृत्ती ह्या दोहोंनाही अन्याय करणारे होईल. धार्मिक वृत्तीतील एक महत्त्वाचा घटक म्हणजे त्याची श्रद्धा आणि ह्या श्रद्धेतून त्याला लाभणारे आश्वासन. इहवादी माणसाच्या ठिकाणी आत्यंतिक नैतिक नेकी आणि निर्धार असेल, प्रतिकूल परिस्थितीतही तो न डगमगता न्यायाच्या आणि सत्याच्या बाजूने झुंजत राहील; पण ह्या नैतिक युद्धात आपण आणि आपले मानवी साथी एकाकी आहोत, ह्या साऱ्या युद्धाचा भार केवळ आपल्यावर आहे आणि हे कदाचित् हरणारे युद्ध ठरेल ही जाणीवही त्याला असू शकेल. अर्थात् ह्यामुळे त्याच्या नैतिक उत्कटतेत शिथिलपणा येईल असे नाही. धार्मिक श्रद्धा बाळगणाऱ्या व्यक्तीला आश्वासन असते, नैतिकतेचा भार वहात असताना तिला एका खोल शांतीचाही अनुभव असतो पण म्हणून तिची नैतिक जबाबदारीची जाणीव कमी तीव्र होते असे नाही. बेडेकरांची वृत्ती ह्या अर्थानेही धार्मिक होती.

बेडेकरांना अनेक विषयांचे असलेले ज्ञान आणि त्यांच्यांत असलेला बौद्धिक रस, समाजाच्या निकोपपणाविषयी, त्याची कर्तृत्वशीलता आणि प्रगती यांच्याविषयी त्यांना असलेली गाढ आस्था, त्यांची चिंतनशीलता यांच्या जोडीला धार्मिक वृत्तीचा त्यांना असलेला आंतरिक अनुभव ध्यानात घेतला, की धर्माविषयी त्यांनी वेळोवेळी लिहिलेल्या लेखांचा हा संग्रह* किती महत्त्वाचा आहे, हे वेगळे सांगावे लागत नाही. धर्म, धार्मिक श्रद्धा आणि मानवी मूल्ये ह्याविषयीच्या त्यांच्या विचारांचा गाभा 'धर्म आणि समाज' हा, ह्या संग्रहाच्या दुसऱ्या विभागात आढळतो. श्रद्धेचे मानवी जीवनातील स्थान स्पष्ट करताना बेडेकर म्हणतात, '**नुसता जडवाद किंवा नास्तिकता ही कोणत्याच सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे व व्यवहाराचे अधिष्ठान असू शकत नाही.**' (पृ. ११५). 'मी सश्रद्ध माणूस आहे,' असे ते स्वतःविषयी ठामपणे सांगतात. (पृ. ५१). स्वतःच्या श्रद्धेचे त्यांनी

* धर्मचिंतन : ले. दि. के. बेडेकर, प्रकाशक : समाज प्रबोधन संस्था, पुणे– ३०. किंमत रु. ६

अनुक्रमणिका





स्पष्ट केलेले स्वरूप काळजीपूर्वक ध्यानात घेतले पाहिजे. 'सश्रद्धाचे हृद्गत' ह्या लेखात ते म्हणतात, "मी सश्रद्ध माणूस आहे. माणूस हेच माझे श्रद्धास्थान आहे. माणूस विवेकशील आहे, पण तो अविवेकीही आहे... त्याचे ज्ञान नेहमीच अज्ञानाने वेढलेले रहाणार आहे. माणूस नीतीने वागण्याचा प्रयत्न करीत आहे, पण अनीतीनेही वागत आहे. थोडक्यात, माणूस अगदी मर्यादित शक्तीचा प्राणी आहे आणि आपल्या सुखासाठी असतील त्या सीमा ओलांडू पहात आहे. असा हा माणूस, सारी मानवजात व तिचा भलाबुरा इतिहास व कार्य, हे माझे श्रद्धास्थान आहे... विज्ञानामुळे सृष्टीच्या नियमांचे ज्ञान माणसाला होत आले आहे. हे ज्ञान मर्यादित रहाणारे आहे. हे ज्ञान वाढत जाते तसतसा अज्ञात सृष्टीशी माणसाचा संपर्कही वाढत जातो. नियमांचे ज्ञान होते पण नव्या निरीक्षणाने पुन्हा नवे नियम आकलनात येऊ लागतात. तेव्हा विज्ञान हे अपुरे राहणारे, वाढणारे पण अज्ञाताने वेढलेले ज्ञान आहे.

'विज्ञान मर्यादित असल्यामुळे त्याच्या साह्याने सृष्टीच्या आदि- अंताचे आणि सृष्टीच्या गूढ किंवा अंतिम स्वरूपाचे प्रश्न सोडविले जात नाहीत. तसेच ह्या प्रश्नांची उत्तरे कोणी काही दिली तरी ह्या उत्तरांचे समर्थन वा खंडन विज्ञानाने करता येत नाही...

विज्ञानाची आणखी एक मर्यादा आहे. माणसाने इतर माणसांशी, पशूंशी व सर्व वस्तुजाताशी प्रेमाने वागावे, अशी शिकवण विज्ञानामुळे लाभत नाही. उलट माणसाने स्पर्धेने, हिंसेने व कपटाने वागावे असेही विज्ञान सांगत नाही. माणसाच्या अशा प्रश्नांपुरते विज्ञानाचे मौन असते. माणसाने कसे वागावे हे माणसानेच स्वतः ठरवायचे असते.' (पृ. ५१,५२).

बेडेकरांच्या श्रद्धेचा आशय असा आहे. त्याचे घटक स्पष्ट करायचे तर असे म्हणता येईल की (१) माणसाचे अस्तित्व हे मर्यादित, सीमित असे अस्तित्व आहे. त्याचे ज्ञान मर्यादित असते, त्याच्या शक्ती मर्यादित आहेत. शिवाय गुणदोषांनी भरलेले असे त्याचे मिश्र स्वरूप आहे. (२) पण ह्या मर्यादा ओलांडून पलीकडे जाण्याचा प्रयत्न करीत राहणे हाही माणसाच्या स्वरूपाचा एक अविभाज्य भाग आहे. (३) माणूस निर्मितिक्षम आणि निर्मितिशील असा प्राणी आहे. तो स्वतःची मूल्ये निर्माण करतो. अर्थात् माणसाच्या निर्मितिशीलतेचा आणि स्वतःला ओलांडण्याच्या त्याच्या कुवतीचा परस्परसंबंध आहे. (४) विश्वाचे अंतिम स्वरूप गूढ आहे. विज्ञानाला त्याचे आकलन होणार नाही.

हा विचार बेडेकरांनी परतपरत मांडला आहे. '...मानव हा आपल्या **अस्तित्वाचा** विचार करीत असता आपल्या **सान्ततेचा** अनुभव घेतो; त्याचबरोबर या **सान्ततेतच** त्याला आपल्या **उन्नयनाचे** स्वातंत्र्यही अनुभवास येते. आपल्या अस्तित्वाबरोबरच भोवतालच्या विश्वाचा विचार मानव करतो. विश्वात कार्यकारणभाव व नियमबद्धता अनुभवास येते. पण त्याचबरोबर विश्वाच्या रचनेचे रहस्य त्याला गूढ व अद्भुतही वाटते; आपल्या ज्ञानाची सान्तता त्याला कळते. **विश्वाच्या** गूढतेचा हा प्रत्यय मानवी प्रज्ञेला अतिशय गाढपणे येतो; या प्रत्ययातूनच मानवाच्या मनात अतीव नम्रतेचा व श्रद्धेचा उदय होतो.' (पृ. ११३. जाड ठसा मूळातील.)

ह्या ठिकाणी एक प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की 'विश्वाचे अंतिम स्वरूप गूढ आहे' ह्या विधानाचा अर्थ कसा घ्यायचा? विश्वाच्या स्वरूपाविषयी, त्यात होणाऱ्या घडामोडींविषयी ज्या स्वरूपाचे प्रश्न विज्ञान उपस्थित करते त्या सर्वांची उत्तरे मिळाली तरी काम भागत नाही, कारण विश्वाविषयी वेगळ्या प्रकारचे प्रश्न आपण उपस्थित करू शकतो, पण त्यांची उत्तरे विज्ञानाच्या पद्धतीने मिळू शकत नाहीत आणि ही उत्तरे मिळविण्याची शक्ती माणसाच्या ठिकाणी नाही, म्हणून विश्वाचे अंतिम स्वरूप गूढ राहते अशी ही भूमिका आहे का? मग हे कोणते प्रश्न? की बेडेकरांना असे म्हणायचे आहे की 'विश्वाविषयी विज्ञान जे प्रश्न विचारते त्या साऱ्यांची उत्तरे लाभलेली आहेत' अशी कल्पना करणेच गैर आहे, विज्ञानाकडून विचारले जाणारे प्रश्न कधी संपूच शकत नाहीत आणि म्हणून त्या साऱ्यांची उत्तरे मिळाली आहेत असे कधी घडूच शकत नाही, माणसाचे ज्ञान नेहमीच मर्यादित राहते आणि म्हणून विश्वाचे

'अंतिम' स्वरूप गूढ राहते. जे वैज्ञानिक ज्ञान, माणसाने कमावलेले असते ते भक्कम, सुप्रतिष्ठित असते. त्याच्यावर व्यवहार आधारणे योग्य असते आणि विश्वाचे स्वरूप त्याच्यातून प्रतीत होत असते. पण ह्या ज्ञानाला सर्व बाजूंनी अज्ञात अशा प्रदेशाने घेरलेले असते आणि म्हणून विश्वाचे अंतिम स्वरूप गूढ रहाते. पण हे म्हणणे फारसे समाधानकारक नाही. कारण एखादी गोष्ट केवळ अज्ञात आहे म्हणून तिला गूढ म्हणणे योग्य नाही. ती गूढ असायची तर ती अनाकलनीय असली पाहिजे. पहिल्या अर्थाप्रमाणे विश्वाच्या स्वरूपा-विषयीचे खरेखुरे, अर्थपूर्ण असे कित्येक प्रश्न आपण विचारू शकतो, पण त्यांची उत्तरे विज्ञानाच्या पद्धतीने आपल्याला लाभू शकत नाहीत हे आपल्याला कळते; आणि कोणत्याच मानवी शक्तीचा वापर करून ह्या प्रश्नांची उत्तरे आपल्याला मिळू शकणार नाही हेही कळते. म्हणजे, विश्वविषयीच्या वैज्ञानिक ज्ञाना'पलीकडल्या' अशा ज्ञानाची कल्पना आपण करू शकतो, पण हे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होऊ शकत नाही हेही आपल्याला माहीत असते आणि म्हणून विश्वाचे अंतिम स्वरूप गूढ रहाते. पण 'विश्वाच्या गूढा'चा अर्थ असा घ्यायचा तर ह्या विज्ञानोत्तर ज्ञानाचे स्वरूप, विज्ञान उपस्थित करीत नसलेल्या कोणत्या किंवा कोणत्या प्रकारच्या प्रश्नांची उत्तरे हे ज्ञान देते ही गोष्ट स्पष्ट करण्याची जबाबदारी येते आणि हे स्पष्टीकरण बेडेकरांनी केल्याचे आढळत नाही. शिवाय विज्ञानाच्या पलीकडचे असे काही ज्ञान असते ही भूमिका बेडेकरांना मान्य होती असे दिसत नाही. ते एकेठिकाणी म्हणतात की '...... शिवाय एक मोठा लाभ विज्ञानाने झाला आहे. तो लाभ असा की माणसाला इतर प्राण्यांशी व अचेतन वस्तूंशी आपले नाते कळले आहे. सन १८५९ मध्ये डार्विनने प्राणविकासाचे प्रमेय सांगितले, त्यामुळे आपण इतर पशूंच्या पंक्तीत, विकासक्रमामध्ये उत्पन्न झालो आहोत हे 'आत्मज्ञान' माणसाला झाले. निसर्ग-विज्ञानाच्या सर्व शाखांमध्ये नवे, नवे ज्ञान लाभत गेले, तसतसे माणसाचे हे 'आत्मज्ञान' वाढत गेले आहे. आपण कोठून स्वर्गातून उतरलो आहोत हा गर्व माणसाला आता उरलेला नाही ......' तेव्हा स्वतःविषयीच्या आणि विश्वविषयीच्या वैज्ञानिक ज्ञानामुळे माणसाला 'आत्मज्ञान होते.' 'आत्मज्ञान' होण्यासाठी, स्वतःचे खरेखुरे, 'अंतिम' स्वरूप समजण्यासाठी वैज्ञानिक ज्ञानापलीकडच्या ज्ञानाचा आधार घ्यावा लागत नाही.

पण विश्वाचे (किंवा कशाचेही) वैज्ञानिक ज्ञान हेच खरेखुरे ज्ञान असते, त्याच्या पलीकडचे असे ज्ञान नसते ही भूमिका स्वीकारली तर "विश्वाचे 'अंतिम' स्वरूप गूढ रहाते" ह्या म्हणण्याचा अर्थ केवळ 'कोणत्याही क्षणी विश्वविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान मर्यादित असते, ज्याचे ज्ञान आपल्याला अजून झालेले नाही असा विश्वाचा भाग किंवा विश्वाच्या घटकांच्या स्वरूपाचा भाग शिल्लक राहिलेला असतो' एवढाच असू शकतो. आता, एवढेच म्हणायचे असेल तर विश्वाच्या 'अंतिम' स्वरूपाचा निर्देश करणेही काहीसे फसवे आहे असे म्हणावे लागते, कारण विश्वाच्या स्वरूपाचा किंवा पसाऱ्याचा जो भाग अजून अज्ञात असतो तो वैज्ञानिक पद्धतीनेच ज्ञात होण्यासारखा असतो, फक्त तो अजून ज्ञात झालेला नसतो. त्याच्यात स्वरूपतः गूढ असे काही नसते.

ह्या मुद्दाला महत्त्व आहे, कारण बेडेकरांच्या श्रद्धेचा विषय जसा माणूस आहे तसे विश्वही आहे. 'मानवाचे अस्तित्व, सान्तता व श्रेयासाठी प्रयत्न यांचा प्रत्यक्ष अनुभव हे या श्रद्धेचे अधिष्ठान व केंद्र आहे; विश्वासंबंधी कुतूहल व विश्वाच्या गूढते-संबंधीचा विस्मय हा ह्या श्रद्धेचा परीघ आहे.' आता स्पिनोझासारख्या कित्येक तत्त्वमीमांसकांनी अशी भूमिका स्वीकारली आहे की कशालाही अस्तित्व असणे हेच मुळी एक विस्मयकारक गूढ आहे; जे अस्तित्वात आहे त्याचे एक विशिष्ट स्वरूप आहे हे गूढ नाही; त्याचे स्वरूप वेगळे असू शकले असतानाही ते जसे आहे तसेच ते का आहे हे गूढ नाही; तर कोणतेही स्वरूप असलेले काहीही अस्तित्वात असणे हेच गूढ आहे. आणि अनिवार्यतेने (necessarily) अस्तित्वात असलेल्या, स्वतःसिद्ध अशा सत्‌तत्त्वापासून, त्याच्याहून भिन्न असलेल्या इतर सर्व अस्तित्वाची अनिवार्यपणे निष्पत्ती होते असे दाखवून देऊन ह्या गूढाचा ते उलगडा करतात. पण हा विचारमार्गही बेडेकरांना मान्य होण्यासारखा नव्हता असेच म्हणावे लागेल. कारण

अनुक्रमणिका

त्यांच्यात विज्ञानापलीकडल्या तत्त्वमीमांसक ज्ञानाचे प्रामाण्य अभिप्रेत आहे आणि ते बेडेकरांना पटण्यासारखे नव्हते. शिवाय ही गोष्टही आपण ध्यानात घेतली पाहिजे, की मानवी प्रज्ञेला अतिशय गाढपणे येणाऱ्या विश्वाच्या गूढतेच्या ह्या प्रत्ययातून 'मानवाच्या मनात अतीव नम्रतेचा व श्रद्धेचा, उदय होतो.' गॅलॅक्सीच्या प्रचंड विस्तारामुळे किंवा मूलभूत कणांच्या अतीव सूक्ष्मतेमुळे आपण विस्मयचकित होऊ. पण त्यांच्यापुढे नम्र होण्याचे कारण काय? त्यांच्यावर आपण कोणती श्रद्धा ठेवू शकू? तिचा आशय काय असू शकेल? 'सर्व वस्तूजाताशी प्रेमाने वागावे' असे बेडेकरांनी एक दोन ठिकाणी म्हटले आहे. एखाद्या खडकावर किंवा झऱ्यावर प्रेम कसे करणार?

कदाचित मानवाच्या निर्मितिशीलतेतून ह्या कोड्याचे उत्तर ज्या दिशेने शोधता येईल तिची काही सूचना मिळू शकेल. माणूस स्वतःची मूल्ये स्वतः निर्माण करतो, ह्या मूल्यांना विश्वात माणसापलीकडचे अधिष्ठान नसते, असे बेडेकरांनी परतपरत म्हटले आहे,'......या मानवी मूल्यांना दुसरीकडे कोठेही आधार नाही; विज्ञान निसर्ग किंवा परमतत्त्व यांच्यात त्यांना अधिष्ठान नाही. मानवी मूल्यांना फक्त एकच परिमाण असते व ते म्हणजे मानव.' (पृ. ६५). मानव ही मूल्ये निर्माण करतो आणि त्यांच्या प्रकाशात जगण्याची धडपड करतो हे त्याच्या निर्मितिशीलतेचे एक अंग. ज्ञान हा तार्किक अनुभव असतो आणि ज्ञान 'वस्तुतंत्र' असते. वस्तूचे स्वरूप जसे आहे तसे ते समजले की जिज्ञासेची परिपूर्ती होते. उदा. एखाद्या माणसाला काही व्यथा आहे, त्याला वेदना होताहेत हे अनुभवाने, पुराव्यावर आधारलेल्या तर्काने होणारे ज्ञान आहे. पण त्याला मदत करावी, त्याला होणाऱ्या वेदना कमी करण्याचा प्रयत्न करावा, त्याच्याशी प्रेमाने वागावे ह्या प्रवृत्तीचा येणारा अनुभव हा तार्किक, ज्ञानात्मक, वस्तू कशी आहे ह्याचा प्रत्यय आणून देणारा अनुभव नाही. प्रेम हे मूल्य मानवाने निर्माण केल्यामुळे ही प्रवृत्ती ह्या मोलाचा अनुभव ठरतो. ह्या प्रवृत्तीला बहुधा एक स्वाभाविक अधिष्ठान आहे. भूक लागल्यावर माणूस जसा स्वाभाविकपणे अन्न खातो, त्याप्रमाणे कुणाही व्यथित माणसाला पाहून त्याच्या वेदना कमी करण्याचा प्रयत्न करण्याची प्रवृत्ती माणसाच्या मनात स्वाभाविकपणे जागृत होत असेल. पण त्याबरोबरच व्यथित माणसाला पाहून भयाने त्याच्यापासून दूर सरण्याची, तसेच त्याच्या वेदनांत आनंद मानण्याची अशा प्रवृत्तीही तितक्याच स्वाभाविकपणे माणसाच्या ठिकाणी वसत असतील. पण प्रेम हे मूल्य माणसाने निर्माण केले, की त्याच्यामुळे पहिल्या प्रवृत्तीला 'प्रामाण्य' लाभते, ती प्रवृत्ती आणि तिच्यातून निर्माण होणारी कृती मोलाची ठरते, आणि म्हणून तिला पुष्टी मिळते, ती विरोधी प्रवृत्तींवर मात करू शकते, व्यथित माणसाला पाहून आपण मागे सरलो किंवा त्याच्या वेदनांत आपल्याला सूक्ष्मसाही आनंद झाला तर आपल्याला लाज वाटू लागते, पश्चात्ताप होतो, इत्यादी. दुसरी गोष्ट अशी, ह्या प्रेमाच्या वृत्तीतून, तिच्या दृष्टीने जेव्हा आपण त्या माणसाकडे पाहू तेव्हा तो आपल्याला वेगळा दिसेल. तो केविलवाणा, असहाय, ज्याला मदत करावी असा दिसेल. शास्त्रज्ञ जेव्हा एखाद्या निसर्गदृश्याचे वर्णन करतो तेव्हा तो करीत असलेली विधाने निरीक्षणाच्या आधारावर सत्य किंवा असत्य ठरविता येण्यासारखी असतात. ह्या अर्थाने हे वर्णन तार्किक असते. पण ते निसर्गदृश्य जेव्हा आपल्याला सुंदर दिसते, तेव्हा हे सौंदर्य त्या दृश्यात असते आणि पहाणाऱ्याच्या दृष्टीतही असते. त्याचे घटक असलेले वेगवेगळे आकार आणि संवेद्य गुणधर्म यांची मिळून बनलेली रचना, त्यांनी सूचित केलेले अनेक 'अर्थ' आणि त्यांच्याशी संलग्न असलेल्या भावना यांचा मिलाफ होऊन त्या दृश्याला एक सुंदर रूप प्राप्त झालेले असते. आपण त्या दृश्यावर सौंदर्याचा बाहेरून आरोप करीत असतो असे नसते, तर ज्या प्रकारची व्यक्ती आपण असतो तिच्या संबंधात ते दृश्य स्वतःच सुंदर असते. ह्याचप्रमाणे, काही मूल्ये निर्माण करून ती स्वीकारणारा माणूस जेव्हा विश्वाकडे पाहतो तेव्हा विश्वाचे त्याला जे 'दर्शन' होते ते विज्ञानाला अवगत होणाऱ्या विश्वाच्या रूपाहून काहीतरी अधिक आणि वेगळे असते. उदा., प्रेम ह्या मूल्याचा संबंध वस्तुजाताएवढा विस्तार केला, सबंध वस्तुजाताला प्रेमाचा विषय बनविले तर प्रत्येक वस्तूचे एक वेगळे दर्शन आणि

त्याला उचित अशी तिच्याविषयीची वृत्ती आपल्या मनात जागृत होईल. साधा दगड जरी आपण घेतला तरी ह्या प्रेमामुळे, त्याच्या स्वरूपात अंतर्भूत असलेल्या अनेक शक्यतांची आपल्याला अधिक तीव्रपणे जाणीव होईल. एखाद्या रचनेत त्या दगडाला स्थान दिले तर ती रचना अर्थपूर्ण होईल, हे आपल्याला सुचेल आणि तसे स्थान त्याला देऊन त्याच्या स्वरूपाला एका दिशेने 'सफलता' प्राप्त करून द्यायला आपण धडपडू. कमीतकमी, त्या दगडाविषयी पूर्णपणे उदासीन राहून त्याची अवहेलना आपण करणार नाही. त्याच्या स्वरूपात असलेल्या शक्यता आपल्या ध्यानात येत नाहीत ही आपली मर्यादा आपण मानू.

आता असे म्हणता येईल, की अशी मूल्ये स्वीकारलेला माणूस जेव्हा विश्वाकडे, स्वतःकडे आणि इतरांकडे पाहतो तेव्हा ह्या वस्तुजाताचे जे दर्शन त्याला घडते, ह्या दर्शनात वस्तुजाताविषयीच्या ज्या उचित वृत्ती अनुस्यूत असतात आणि वर्तनाच्या दिशा सुचवितात त्यांचे प्रामाण्य मान्य करणे म्हणजे धार्मिक श्रद्धा स्वीकारणे. अश्रद्ध, नास्तिक, पाखंडी माणूस विश्वाविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान स्वीकारील, पण सर्व मूल्ये आगंतुक, उपरी, 'आत्मनिष्ठ' मानील आणि म्हणून त्याला वर्तनाचे मानदंड रहाणार नाहीत, त्याच्या वर्तनाला दिशा असणार नाही.

'श्रद्धा' ह्या संकल्पनेत जो श्रद्धा ठेवतो तो तिच्या वतीने प्रामाण्याचा दावा करीत असतो, हा अर्थ अंतर्भूत असतो. पण ह्याबरोबरच श्रद्धा ही ज्ञानापलीकडे जाणारी असते. गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमावर श्रद्धा ठेवायला वाव नसतो. ईश्वराचे मला साक्षात् दर्शन झाले किंवा ईश्वर आहे असे तार्किक नियमांनी मी सिद्ध करू शकलो तर ईश्वराचे मला ज्ञान झालेले असते, माझी ईश्वरावर श्रद्धा आहे असे म्हणायचे कारण उरत नाही. तिसरी गोष्ट अशी श्रद्धा 'व्यावहारिक' असते, श्रद्धेशी उचित असे आचरण संलग्न असते. ईश्वरावर श्रद्धा असलेला माणूस विशिष्ट प्रकारचे आचरण, 'धर्माचरण' करील. मोहामुळे, इच्छाशक्तीच्या दुबळेपणामुळे त्याचे अनेकदा स्खलन होईल पण त्यांना त्याला पश्चात्ताप होईल, ईश्वरापासून आपण दुरावलो ह्या कल्पनेने तो व्यथित होईल. बेडेकरांच्या श्रद्धेचा जो अर्थ आपण लावला आहे, तो ह्या तीन्ही अटींचे समाधान करतो. तिच्यात प्रामाण्याचा दावा अंतर्भूत आहे, ती ज्ञानापलीकडे जाणारी आहे आणि तिच्याशी एक विशिष्ट आचरण संलग्न आहे, एका विशिष्ट जीवनसरणीतून ही श्रद्धा फलद्रूप होते.

आता अशा श्रद्धेच्या दृष्टीने विश्वाकडे पाहिले तर अज्ञात विश्व (विश्वाचा अज्ञात भाग किंवा स्वरूप), हे एक गूढ ह्या स्वरूपात दिसते असे बेडेकरांचे म्हणणे दिसते. 'प्रेम म्हणजे मानव, इतर प्राणिजात आणि अचेतन वस्तुजात ह्या सर्वांवर प्रेम, ज्ञात आणि इंद्रियगम्य अशा सर्वच वस्तूंशी माणूस प्रेमाचे हे नाते जोडतो; तसेच ज्ञाताच्या पलीकडेही अज्ञाताचा गूढ विस्तार पसरलेला आहे याची प्रेममय कुतूहलाची जाणीव माणूस बाळगतो' (पृ. ८०) पण 'प्रेममय कुतूहलाचा विषय' एवढाच 'गूढ' ह्याचा अर्थ असला तर तो असमाधानकारक आहे हे आपण पाहिलेच आहे. पण बेडेकरांच्या भूमिकेत दुसरा एक विचार अध्याहृत असण्याची शक्यता आहे, असे मला वाटते.

विश्वाविषयीचे आणि माणसाविषयीचे वैज्ञानिक ज्ञान हेच त्यांच्याविषयीचे अंतिम ज्ञान असे मानणाऱ्या, सत्य, न्याय, माणसांमधील परस्परबंधुभाव ही मूल्ये निष्ठेने स्वीकारणाऱ्या एखाद्या 'जडवाद्या'ची भूमिका आणि बेडेकरांची भूमिका यांच्यात वस्तुतः काय भेद आहे ? बेडेकरांनी आपली भूमिका हळुवारपणे मांडली आहे, 'जडवादी' स्वतःची भूमिका रांगडेपणे मांडील; पण हा शैलीचा फरक झाला. आशयाच्या दृष्टीने त्यांच्यात काय भेद राहील ? ह्या भेदाचे स्वरूप कदाचित् असे स्पष्ट करता येईल. माणूस स्वतःची मूल्ये स्वतः निर्माण करतो, ही माणसाची निर्मितिशीलता हे त्याचे स्वातंत्र्य असते आणि म्हणून त्याचा मूल्यात्मक अनुभव कार्यकारणनियमांनी बद्ध असलेल्या नैसर्गिक घटनांच्या पलीकडे जाणारा असतो. इंद्रियगम्य गुणधर्म आणि कार्यकारणनियम यांच्या साहाय्याने नैसर्गिक वस्तू आणि घटना यांचे समग्र वर्णन करता येते. स्वतःची मूल्ये स्वतंत्रपणे निर्माण करणारी आणि त्यांना अनुसरून स्वतःच्या

जीवनाला स्वतंत्रपणे वळण देणारी व्यक्ती हे जे माणसाचे स्वरूप आहे ते ह्या संकल्पनांच्या चौकटीत बसत नाही, त्यांच्या पलीकडे जाते आणि म्हणून वैज्ञानिक पद्धतीच्या दृष्टीने अनाकलनीय ठरते. निर्मितिशील माणूस, स्वतः पलीकडे जाणारा माणूस एक नैसर्गिक वस्तू आहे; पण केवळ एक नैसर्गिक वस्तू नाही. तेव्हा माणूस हेच एक गूढ आहे आणि ह्या गूढाचा श्रद्धेने स्वीकार करावा लागतो. माणसाचे हे गूढपण 'जडवादी' मान्य करणार नाही, माणूस ही एक केवळ प्राकृतिक वस्तू आहे असे मानील, माणूस मूल्ये निर्माण करतो असे मानणार नाही. ज्या प्रकारच्या वर्तनाने जास्तीत जास्त माणसांच्या जास्तीत जास्त इच्छाचे समाधान होते त्या प्रकारचे वर्तन योग्य, प्रमाण, मूल्यवान असते अशा कोणत्या तरी तत्त्वाच्या साह्याने तो मूल्यांचा उलगडा करील. मानवी मूल्यांचे अधिष्ठान तो निसर्गातच शोधेल आणि माणूस त्याच्या दृष्टीने कधीच निसर्गापलीकडे जाऊ शकणार नाही आणि म्हणून स्वतःपलीकडेही जाऊ शकणार नाही. माणसांचे समग्र स्वरूप निसर्गनियमांच्या चौकटीत बंदिस्त असेल. उलट 'उन्नयनां'ची, स्वतःपलीकडे जाण्याची कुवत आणि प्रवृत्ती असणे हा बेडेकरांच्या दृष्टीने मनुष्यत्वाचा गाभा आहे आणि माणसाचे स्वरूप एक गूढ आहे.

पण मग ह्या गूढाला जन्म देणारे विश्व हेही एक गूढच राहील. कारण 'एक नैसर्गिक वस्तू' ह्या स्वतःच्या स्वरूपापलीकडे जाणारा माणूस ज्या निसर्गातून उत्क्रांत होतो, तो निसर्गही स्वतःपलीकडे जाण्याची कुवत असलेला असा निसर्ग आहे. एक नैसर्गिक वस्तू म्हणून माणूस हा कार्यकारणनियमांनी बद्ध असलेल्या निसर्गाचा भाग आहे. निसर्ग आणि माणूस यांच्यामधील हे एक प्रकारचे नाते. पण ज्या मूल्यांच्या निर्मितीतून माणूस स्वतःची निर्मितिशीलता, स्वतःचे स्वातंत्र्य सिद्ध करतो त्या मूल्यांच्या द्वारा एका बाजूला माणूस आणि दुसऱ्या बाजूला स्वतःपलीकडे जाणाऱ्या माणसाला जन्म देऊन स्वतःपलीकडे जाणारा, निर्मितिशील निसर्ग, यांच्यांत वेगळ्या प्रकारचे नाते जोडले जाते. ज्ञानाच्या चौकटीत ही नाती पकडता येत नाहीत; पण मूल्यांना मूर्त करणाऱ्या व्यवहारातून ती प्रस्थापित केली जातात.

हा विचार बेडेकरांच्या प्रस्तुत निबंधांत स्पष्टपणे मांडण्यात आलेला नाही पण तो पिछाडीला कुठेतरी घोटाळत आहे असे मला वाटते. आणि त्याच्यावर हेगेल आणि मार्क्स ह्यांच्या विचारांची असलेली छाप स्पष्ट आहे. (ह्याचा अर्थ बेडेकरांची भूमिका हेगेलच्या आणि विशेषतः मार्क्सच्या भूमिकेचा केवळ अनुवाद आहे असे नाही. ह्या तीन भूमिकांत महत्त्वाचे भेदही आहेत. पण त्यांच्यांतील समान सूत्र असे, की विश्व उन्नयनशील आहे आणि माणसातही उन्नयनशीलता जाणिवेचे रूप धारण करते. ह्यांच्यापासून निघणारा एक निष्कर्ष असा, की माणूस आणि निसर्ग ह्यांच्यामधील नाते केवळ वैज्ञानिक ज्ञानाच्या स्वरूपाचे नसते; इतर मूल्यांद्वाराही हे नाते जुळलेले असते.)

श्रद्धेतून आश्वासन लाभते. जीवनात मानवी मूल्ये प्रस्थापित करण्यासाठी जे कष्ट करावे लागतात, जी झुंज द्यावी लागते तिच्यात माणसाला, मानवजातीला केवळ स्वतःवरच अवलंबून रहावे लागते, ह्या गोष्टीवर बेडेकरांनी परतपरत भर दिला आहे. 'माणसाला मदत फक्त माणसांकडूनच मिळू शकते.' ही मूल्येही पूर्णपणे मानवी, मानवनिर्मित आहेत आणि त्यांना जीवनात अधिष्ठान देण्याचा प्रयत्नही पूर्णपणे मानवी आहे. तरीही 'असा हा माणूस (म्हणजे भलाबुरा दोन्ही असलेला माणूस), सारी मानवजात व तिचा भलाबुरा इतिहास व कार्य हे माझे श्रद्धास्थान आहे' असे त्यांना म्हणावेसे वाटते. मानवी इतिहासाचे निरीक्षण केले, की अनेक अतिशय प्रबळ अशा दुष्ट प्रवृत्ती माणसात वसत असल्या, तरीही माणसांतील सुष्ट प्रवृत्ती अखेरीस त्यांच्यावर मात करतात असे अनेकदा झालेले आढळून येते आणि ह्यावरून भविष्यकालात मानवातील सुष्ट प्रवृत्ती हळूहळू अधिकाधिक प्रभावी ठरतील अशी खात्री बाळगायला हरकत नाही अशा आशयाचे वरील विधान नव्हे. श्रद्धा म्हणजे अनुकूल पुराव्याच्या आधारावर लाभणारी बरीचशी सयुक्तिक अशी निश्चितीची भावना नव्हे किंवा व्यक्तीच्या ठिकाणी रुजलेली बळकट, प्रतिकूल





अनुभवाने न डगमगणारी आशावादी वृत्ती नव्हे. श्रद्धेमध्ये एक खोल आश्वासन असते. प्रतिकूल अनुभव तिच्यावर आघात करू शकत नाही; कारण ह्या प्रतिकूल पुरावा तिने अगोदरच स्वतःमध्ये सामावून घेऊन त्याच्यातील विरोधाचा दंश काढून टाकलेला असतो. कितीही संकटे भक्तावर कोसळली तरी करुणाघन ईश्वरावरील त्याची श्रद्धा हलत नाही कारण ही संकटे ईश्वराच्या अपार, अनाकलनीय करुणेचाच आविष्कार असतो; ईश्वर भक्ताची परीक्षा घेत असतो, त्याच्याशी खेळत असतो. बेडेकरांना श्रद्धेची भाषा वापरावी असे वाटते हे अर्थपूर्ण आहे. उन्नयनाच्या मानवी प्रयत्नांना, ह्या मानवी प्रेरणेलाच विश्वात अधिष्ठान आहे असे त्यातून सूचित होते आणि विज्ञानात ज्ञात होणारे विश्वाचे स्वरूप ठामपणे स्वीकारूनही, किंबहुना विज्ञानावर माणसाचे आत्मज्ञान आधारूनही ह्या सूचनेचा मोह त्यांना सोडवत नाही.

कदाचित् ह्या पुस्तकाच्या 'यातु आणि धर्म' ह्या पहिल्या विभागात बेडेकरांनी जे विचार मांडले आहेत त्यांच्या संदर्भात ह्या त्यांच्या भूमिकेकडे पाहिले तर तिच्यावर अधिक प्रकाश पडू शकेल. बेडेकरांचे म्हणणे असे की 'मानवी संस्कृतीच्या आदिमकाळामध्ये यातु आणि धर्मविधी यांनीच मानवाचे विचारविश्व बनविले होते.' (पृ. ९) यातुकल्पनेचे स्पष्टीकरण करताना ते म्हणतात, '१. आज आपण ज्याला निसर्ग किंवा वस्तुजात म्हणतो त्याच्यापेक्षा वेगळे, पारलौकिक असे एक अस्तित्व यातुमध्ये मानले जाते. परंतु, निसर्ग आणि परलोक यांना सलग व परस्परपरिणामी मानले जाते व दोन्हींना एकच यातुद्रव्य व्यापून आहे असे मानले जाते. २. निसर्गातील काही सजीव व निर्जीव वस्तूंमध्ये, तसेच काही पारलौकिक वस्तूंमध्ये, यातुद्रव्य फार भरलेले आहे आणि त्यामुळे अशा वस्तूंमध्ये विशेष सामर्थ्य आहे असे मानले जाते. ३. यातुद्रव्याने आलेले सामर्थ्य हे हितकारक किंवा अपायकारक असे उभयविध परिणाम करणारे मानले जाते. ४. विशिष्ट यातुक्रियांच्या द्वारे हे सामर्थ्य स्वतःला प्राप्त करून घेणे माणसाला शक्य असते, असा विश्वास असतो. ५. यातुक्रियांमध्ये मंत्र आणि विधी असतात . . .' (पृ. ६)

ह्या यातुक्रियांमधील मूलभूत क्रिया म्हणजे यज्ञ होय. समाजजीवनातील 'यातु', शक्ती– त्याच्यातील 'अंतर्गत दृढता', म्हणजे माणसांना एकमेकांविषयी व समूहाविषयी वाटणारी निष्ठा– क्षीण होत जाते आणि म्हणून तिचे परतपरत 'संभरण' करावे लागते, हे सामर्थ्य परत समृद्ध करावे लागते. समाजातील यातूचे असे संभरण करणे हे यज्ञविधीचे उद्दिष्ट असते. '. . . समूहजीवनाच्या नित्यनैमित्तिक अनुभवातून उत्कट तेवढे वेचून रचलेले' महानाट्य म्हणजे यज्ञ. ह्या महानाट्याच्या, यज्ञाच्या 'जिवंत मूर्तीकरणासाठी यज्ञपुरुष व यज्ञस्त्री या मिथुनाच्या जीवनमृत्यूचा प्रत्यक्ष प्रसंग ही मध्यवर्ती घटना ठरली . . . . या मिथुनाचे विरहमीलन, जीवनक्रम आणि अंतिम बलिदान, हा सारा विषय समूहाच्या श्रद्धेची व काव्याची प्रेरणा ठरली' (पृ. १८, १९) ह्या यज्ञविधीचा अर्थ आदिम मनाला दिव्यकथेच्या (मिथ) स्वरूपात प्रकट होतो. देवदेवता, त्यांची चरित्रे, परस्परसंबंध, आर्षकाव्यातील वीरपुरुष, स्त्रिया, त्यांना घडविणाऱ्या घटना ह्या साऱ्यांचे मूळ दिव्यकथांत शोधले पाहिजे. यातुकल्पना, यज्ञविधी आणि दिव्यकथा यांचे मिळून आदिम मानवाचे विचारविश्व बनले होते. ह्या वैचारिक चौकटीत तो आपल्या अनुभवांचे अर्थ लावीत होता, आपले ऐहिक व आध्यामिक व्यवहार पार पाडीत होता. अर्थात् ह्या चौकटीचे घटक असलेल्या संकलपनांना अधिकाधिक प्रगल्भ व उन्नत स्वरूप देण्यात आले. विश्वात ओतप्रोत भरलेल्या आणि मानवी आत्म्यात साकार झालेल्या ब्रह्माची संकल्पना किंवा तपश्चर्येने चित्त शुद्ध करून ब्रह्माशी एकरूप होण्यासाठी करण्यात येणारी साधना ही यातू, यज्ञविधी यांचीच अधिक प्रगल्भ रूपे आहेत.

ही उपपत्ती कितपत सयुक्तिक आणि आदिम मानवाच्या विचारविश्वाचे वर्णन व स्पष्टीकरण करण्यासाठी कितपत पर्याप्त आहे ह्याचा निर्णय मानवशास्त्रज्ञच (अँथ्रॉपॉलॉजिस्ट) करू शकतील. ती मान्य केली की बेडेकरांचे म्हणणे असे दिसते की ह्या वैचारिक चौकटीत विकसित होणारे धर्म यातुकेन्द्री–यातूचे प्रगल्भ रूप असलेल्या परतत्त्वावर आधारलेले– राहतील. परतत्त्वाशी एकरूप होणे– परमेश्वराशी किंवा परब्रह्माशी एकरूप होणे– हे

धर्माचे साध्य राहील. मानवी मूल्ये, आयुष्याचे सार्थक करणारी जीवनसरणी, परमेश्वराकडून किंवा अवतारी पुरुष आणि अधिकृत प्रेषित यांच्यापासून आपल्याला लाभतील. उदा. सर्व माणसे परमेश्वराचे अंश आहेत किंवा त्याची अपत्ये आहेत म्हणून त्यांना बंधुसमान माना व त्यांच्यावर प्रेम करा असा नैतिक आदेश आपल्याला मिळेल. ह्या व्यवस्थेत प्रेम हे मानवी मूल्य एका मानवबाह्य अस्तित्वावर आधारलेले असेल.

ही यातुकेन्द्री वैचारिक चौकट हळूहळू ढिली झाली आणि विज्ञानाचा उदय होऊन वैज्ञानिक ज्ञान हळूहळू विस्तृत आणि संघटित झाले. विश्वातील यातुतत्त्व आणि म्हणून परतत्त्वही ओसरून गेले. पण त्याबरोबरच सौंदर्य, शुचिता, पावित्र्य, प्रेम, इ. मूल्यांना विश्वात असलेले अधिष्ठानही नष्ट झाले. ती बेवारशी, पोरकी झाली, माणसांनी लढविलेल्या काही कल्पना, एवढेच त्यांचे स्वरूप उरले. इंद्रियगम्य गुणांवर आधारलेल्या वैज्ञानिक संकल्पनांच्या साहाय्याने ज्याचे संपूर्ण वर्णन करता येते असा उजाड निसर्ग आणि इतर प्राण्यांसारखा स्वाभाविक वासनांचा गठ्ठा असलेला मानव यांच्यापलीकडे विश्वात काहीच उरले नाही. माणसाचे सबंध अस्तित्व एवढेच आहे, असे मानणे हा बेडेकरांच्या दृष्टीने नास्तिकपणाचा किंवा पाखंडीपणाचा गाभा. माणूस अशा रीतीने जगूच शकणार नाही.

तेव्हा माणसाने आपले समग्र स्वरूप ध्यानात घेतले पाहिजे. निसर्गनियमांना अनुसरून उदयाला आलेला आणि कार्यकारणनियमांच्या अंकित असलेला प्राणी एवढेच माणसाचे समग्र स्वरूप नव्हे. माणसाने स्वतःची निर्मितिशीलता, तिच्यातून प्रत्ययाला येणारे स्वतःचे स्वातंत्र्य ओळखले पाहिजे आणि स्वतः निर्माण केलेल्या मूल्यांवर आणि त्यांना अनुसरून स्वतःला, सामूहिक जीवनाला आणि आपल्या परिसराला विशिष्ट रूप देण्याच्या आपल्या प्रयत्नांवर निष्ठा ठेवली पाहिजे. ह्या मूल्यांच्या माध्यमातून स्वतःकडे आणि विश्वाकडे पाहिले पाहिजे. म्हणजेच माणसाला विश्वाशी, परस्परांशी आणि स्वतःशीही अर्थपूर्ण संबंध जोडता येतील. त्याला 'सुख' मिळेल, म्हणजे सफल जीवन जगता येईल.

माणसाने आपली निर्मितिशीलता ओळखली पाहिजे त्याप्रमाणे आपली मर्यादाही ओळखली पाहिजे असे जे बेडेकर परतपरत म्हणतात, त्याच्या अर्थाचा एक भाग असा, की आपण परतत्त्वाचा अंश नाही हे माणसाने जाणले पाहिजे. मूल्यांना त्यांच्या परिपूर्ण स्वरूपात मूर्त करणारे असे परतत्त्व नाही, आपण आणि आपले सहमानव यांच्या जीवनातच आणि आपल्या प्रयत्नाने मूल्ये मूर्त होऊ शकतील हे माणसाने जाणले पाहिजे. हेगेलिअन परिभाषेत असे म्हणता येईल, की परतत्त्वावर अधिष्ठित असलेली मूल्ये हा 'थिसिस,' मूल्यरिक्त वैज्ञानिक निसर्ग हा 'अँटिथिसिस' आणि मानवाधिष्ठित मूल्ये हा 'सिन्थिसिस'. किंवा मानवी कल्पिताला वास्तव मानणारी दिव्यकथा हा 'थिसिस' मानवी कल्पिताचा अव्हेर करणारे विज्ञान हा अँटिथिसिस आणि मानवी कल्पिताचे मानवी प्रामाण्य मान्य करणे हा 'सिन्थिसिस'.

बेडेकरांनी ज्या प्रश्नाला हात घातला आहे तो विज्ञानाचा उदय झाल्यानंतर माणसापुढे उपस्थित झालेला मध्यवर्ती प्रश्न आहे. कांट, हेगेल, मार्क्स यांनी ह्या प्रश्नाची वेगवेगळ्या दिशांनी उत्तरे देण्याचा प्रयत्न केला आहे आणि ह्या निबंधात तरी बेडेकरांची भूमिका मला बरीचशी कांटच्या वळणाची वाटते. आपल्या भूमिकेचा सुव्यवस्थितपणे विकास करून तिची एकत्रित मांडणी करण्याची संधी त्यांना मिळाली असती, तर धर्माच्या तत्त्वज्ञानाविषयीच्या साहित्यात मोलाची भर पडली असती. आज कित्येक महत्त्वाचे प्रश्न अर्धवट राहिल्यासारखे झाले आहेत. उदा. मूल्यांना मानवी प्रकृतीतच 'अधिष्ठान' असते ह्याचा नेमका अर्थ कसा घ्यायचा? मूल्यांच्या प्रामाण्याचे निकष कोणते? आणि एखादे मूल्य प्रमाण आहे ह्या विधानाचा अर्थ कसा लावायचा?

ते कसेही असो, धार्मिक वृत्तीविषयी आणि श्रद्धेविषयी अतिशय आस्था असल्यामुळे वैयक्तिक आणि सामूहिक जीवनातील तिचा आविष्कार शुद्ध रहावा, लौकिक उद्दिष्टांसाठी ती राबविण्यात येऊ नये अशी तळमळ त्यांना होती. अलिकडच्या भारतीय जीवनात धार्मिक प्रवृत्ती दोन प्रकारांनी शबलित झाली आहे असे त्यांचे मत होते. यातूवर आधारलेल्या वैचारिक

पोकटीत जेव्हा जीवन बंदिस्त होते तेव्हा धर्माने वैयक्तिक आणि सामूहिक जीवनाची सर्वच क्षेत्रे आणि अंगे व्यापलेली होती. कोणत्याही प्रकारच्या ऐहिक व्यवहाराला धार्मिक पैलू असे. तरीही धर्माचे स्वतःचे असेही एक क्षेत्र होते. परतत्त्वाशी एकरूप होण्यात आणि ह्याची साधना म्हणून किंवा एकरूप भावाचा आविष्कार म्हणून वस्तुजातावर आणि भूतमात्रांवर प्रेम करण्यात धार्मिक भावना मूर्त होत असते. मानवी विचारांतून यातू गळून गेल्यानंतरही वस्तुजातावरील आणि भूतमात्रावरील प्रेम हेच सर्वोच्च धार्मिक मूल्य म्हणून रहाते. ह्या दोन अवस्थांतील मधली स्थिती म्हणून प्रार्थनासमाजाच्या, विशेषतः न्या. रानडे ह्यांनी निरूपण केलेल्या, धार्मिक भूमिकेचा बेडेकर उल्लेख करतात. रानडे ईश्वर मानतात आणि म्हणून ते यातूच्या विश्वात आहेत. पण धर्मग्रंथ, प्रेषित, विशिष्ट दीक्षा ह्यांच्या बनलेल्या पारंपरिक धार्मिक यंत्रणेचा त्यांनी अव्हेर केला आहे. शिवाय मानवतेची सेवा हाच ईश्वराची आराधना करण्याचा एकमेव मार्ग, अशीही भूमिका त्यांनी स्वीकारली आहे. न्या. रानडे आणि प्रार्थनासमाज ह्यांनी पुरस्कारिलेल्या धार्मिक सिद्धांतासारखाच मानवताव्यापी आणि मानवतावादी धार्मिक सिद्धांत म. जोतीबा फुले ह्यांनी 'सार्वजनिक सत्यधर्म' ह्या नावाखाली मांडला होता. ह्या धार्मिक प्रबोधनाला योग्य तो प्रतिसाद जर महाराष्ट्रातील बुद्धिजीवी वर्गाने दिला असता तर महाराष्ट्रीय समाज परंपरेच्या कोशातून बाहेर पडू शकला असता, जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रांत चैतन्याच्या आविष्काराला वाट मोकळी झाली असती; पण ह्या प्रबोधनाविरुद्ध प्रतिक्रिया झाली, हिंदू समाजाच्या सामूहिक एकतेला दृढता देण्यासाठी धर्माचा वापर लो. टिळक इ. पुढाऱ्यांनी केला आणि त्याचा परिणाम म्हणून परंपरेची अविवेकी बंधने दृढ झाली आणि सुशिक्षित, शहरी मध्यम वर्ग आणि ग्रामीण जनता अधिकाधिक जवळ येण्याऐवजी एकमेकांपासून दुरावली. 'महाराष्ट्रातील प्रबोधनकालीन धर्मचिंतन' ह्या विभागात बेडेकरांनी प्रबोधनकालीन धार्मिक चळवळींचा जो संक्षेपाने आढावा घेतला आहे त्याच्या रूपाने स्वतःचे मूल्यमापनाचे निकष न सोडता वेगवेगळ्या विचारप्रणालींचे सहृदयतेने, त्यांच्या अंतरंगात शिरून, कसे विवेचन व स्पष्टीकरण करावे ह्याचा नमुनाच त्यांनी घालून दिला आहे. आज विशेषतः दलित समाजातील तरुण विचारवंत भारतीय सांस्कृतिक परंपरेचे परखडपणे विश्लेषण करीत आहेत. ह्या दृष्टीने पाहता बेडेकरांनी निर्लेप बौद्धिक वृत्तीने ह्या परंपरेच्या एका खंडाच्या केलेल्या चिकित्सेचे विशेष महत्त्व आहे. (ह्या ठिकाणी बेडेकरांच्या हातून घडलेली एक लहानशी चूक दाखवून देणे आवश्यक आहे असे वाटते. रानड्यांनी आपल्या स्वतःच्या भूमिकेचा निर्देश 'नॅचरल थिइझम' असा केला आहे आणि बेडेकरांनी त्याचे भाषांतर 'विश्वात्मक ईश्वरवाद' असे केले आहे. पण ते गैर आहे. 'नॅचरल थिइझम' ही 'रिव्हील्ड थिइझम' पासून, 'ईश्वराने प्रकाशित केलेल्या ईश्वरवादा'-पासून- उदा. बायबलसारख्या एखाद्या ग्रंथाद्वारे- वेगळी काढण्यात येते. तेव्हा 'स्वाभाविक किंवा नैसर्गिक ईश्वरवाद' हेच ह्या शब्दप्रयोगाचे योग्य भाषांतर ठरेल.)

ज्या दुसऱ्या मार्गाने धार्मिक श्रद्धा, आधुनिक काळात शबलित होते, ती म्हणजे धार्मिक श्रद्धेला वैज्ञानिक पुराव्याचा आणि उपपत्तींचा पाठिंबा देण्याचा प्रयत्न करून तिचे प्रामाण्य सिद्ध करण्याच्या मार्गाने. श्री. दत्ता बाळ किंवा आचार्य (किंवा भगवान) रजनीश यांच्यासारखे गुरू धर्माला असे 'आधुनिक' अधिष्ठान व आशय देऊ पाहताना ज्या वैचारिक क्लृप्त्यांचा उपयोग करतात त्यांचे विश्लेषण करून त्यांचा फोलपणा बेडेकरांनी दाखवून दिला आहे.

ह्या पुस्तकाच्या आणखी एका विशेषाचा निर्देश करावासा वाटतो. ह्या निबंधांचे विषय गंभीर आहेत; पण बेडेकरानी त्यांचे अतिशय सुबोध विवेचन केले आहे. त्यांची परिचित प्रसन्न शैली आणि आवश्यक तेथे संस्कृत शब्दांचा वापर करूनही मराठीची साधी, सरळ मोडणी अवघड न देण्यातील त्यांचे कौशल्य यांचा ह्या लेखनसंग्रहाचे वाचन करताना सतत प्रत्यय येत रहातो.

बेडेकरांच्या ह्या महत्त्वाच्या आणि उपयुक्त लेखांचा संग्रह करून तो मराठी वाचकांना उपलब्ध करून दिल्याबद्दल समाजप्रबोधन संस्थेचे अभिनंदन केले पाहिजे.

अ. भि. शाह : अनु० : मीरा भागवत

पंडिता रमाबाई : प्रस्तावना (उत्तरार्ध)

रमाबाई असोसिएशनचा दृष्टिकोनही असाच होता. 'सदन' मध्ये पूर्णतया धर्मनिरपेक्ष शिक्षण दिले जावे असा जरी असोसिएशनचा आग्रह होता तरी रमाबाईनी आपले स्वतःचे जीवन एक सश्रद्ध आस्तिक ख्रिस्ती म्हणून व्यतीत करू नये अशी अपेक्षा केलेली नव्हती. साहजिक ही व्यवस्था असमाधानकारक ठरणे अपरिहार्य होते. रमाबाईंचे व्यक्तिमत्त्व हे प्रभावी होते आणि आपल्या देशभगिनींच्या स्वातंत्र्याची आणि कल्याणाची त्याना आत्यंतिक तळमळ होती. सदन ही एक वसतिगृहयुक्त शाळा होती आणि तेथील रहिवासी या सर्वजणी उच्चवर्णीय हिंदूसमाजात विधवांच्या वाट्यास येणाऱ्या धर्ममान्य अमानुष छळाच्या बळी होत्या. रमाबाईंना त्यांच्याबद्दल वाटत असलेल्या ममतेमध्ये त्यांना ज्या धर्माचे मूर्तिमंत दर्शन घडत होते त्या धर्माकडे त्या आकृष्ट होणे स्वाभाविक होते.

उदाहरणार्थ, गोदूबाईला शारदासदनात येऊन सुमारे दोन महिने होताहेत तो तिने रमाबाई व मनोरमा यांचेबरोबर प्रार्थनेस उपस्थित राहण्याची परवानगी मागितली. लवकरच आणखी दोघींना त्यांच्यात सहभागी होण्याची इच्छा झाली. त्यापैकी एकीच्या वडिलांना अशी इच्छा झाली की आपल्या कन्येला धार्मिक (ख्रिस्ती) शिक्षण देण्यात यावे व ख्रिस्ती मुलीप्रमाणे तिचे संगोपन व्हावे. परंतु सदनाच्या धर्मविषयक तटस्थतेच्या धोरणास अनुसरून रमाबाईंनी त्यांना ख्रिस्ती धर्मशिक्षण देण्यास नकार दिला. त्याऐवजी 'धर्मशिक्षणाकरता या तिघीना दर शनिवारी एका मिशनरी स्त्रीकडे पाठविण्याचे' त्यांनी मान्य केले.

रमाबाईंचे धोरण मिशनरींच्या मनाविरुद्ध होते आणि सनातनी आणि परंपरावादी हिंदू हे दोन्हीही प्रथमपासून त्यांच्या हेतूबद्दल साशंक होते. त्यामुळे ३० मे १८८९ रोजी मिस डोरोथिया बील याना लिहिलेल्या पत्रात त्यांनी म्हटले आहे (पृ. १८५) 'माझी शाळा पूर्णतया धर्मनिरपेक्ष असावी ही कल्पना एकंदरीत मिशनरीना पसंत नाही'. तर आपल्या मुलीला माझ्यासारखी एखादी बहिष्कृत ख्रिस्ती स्त्री शिक्षिका असावी या गोष्टीचा सनातनी हिंदूना तिटकारा वाटतो, पुण्यात काम करणाऱ्या सी. एस. एम. व्ही. च्या सिस्टर एलिनार यांनी १९ ऑगस्ट १८८९ मध्ये लिहिलेल्या पत्रांत रमाबाईंच्या या विधानाच्या पूर्वार्धाला पुष्टी मिळते. ख्रिस्ती होण्याबद्दलच्या गोदूबाईच्या मनीषेचा संदर्भ देऊन सिस्टर एलिनॉर या सिस्टर जेरल्डीन याना लिहितात :

> " तथापि तिच्याशी (गोदूबाईशी) तिचे (रमाबाईंचे) बोलणे झालेले आहे आणि तिला सांगितले आहे की ख्रिस्ती व्हावयाचे असेल तर तिने सत्य व शुचिता याखेरीज आणखी दुसरे काही नको. ती (गोदूबाई) आपल्याबरोबर चर्चला येऊ शकते आणि तिचे शिक्षण संपल्यावर तिला — मला वाटते सत्य व शुचिता याहून अधिक कशासाठी तरी — मिशनकडे पाठविण्यात येईल. ती (रमाबाई) आत्मवंचना करीत आहे."

या उलट हिंदूंची खात्री होती की धर्मांतर हे अटळ आहे आणि हिंदू विधवांची दशा सुधारण्यासाठी रमाबाई जे जे करीत त्या सर्वांमागे तोच एकमेव अंतिम हेतू होता. याच्या बरेच आधी म्हणजे २८ जानेवारी १८९० मध्ये केसरीने न्यूयॉर्क येथील ख्रिश्चन वीकलीमधील पाच आठवड्यापूर्वीच्या दिशाभूल करणाऱ्या वृत्तांताकडे वाचकांचे लक्ष मुद्दाम वेधून त्याना धोक्याची सूचना दिली होती की,

अनुक्रमणिका

'त्याना शिकवल्या जाणाऱ्या प्रत्येक विषयावर धर्माचे अतिक्रमण होऊन त्यांच्या मुली ख्रिस्ती धर्म स्वीकारणार हे बहुतेक निश्चितच आहे.' या काळात केसरीचे संपादन टिळक करीत नसून वासुदेवराव केळकर म्हणून एकजण करीत. त्यांच्या मनात संशय असला तरी रमाबाईंच्या कार्याबद्दल मनातून सहानुभूती होती. परंतु १८९१ च्या मध्यावर केसरी हा पूर्णतया टिळकांच्या हाती आला आणि १७ जून ते २१ जुलै च्या दरम्यान सहा अंकांमध्ये पाच जळजळीत टीकात्मक अग्रलेख व संपादकीय स्फुटे त्यांनी लिहिली. त्यापैकी एकामध्ये त्यांनी 'द हायकास्ट हिंदू वूमन' मधील वर दिलेल्या परिच्छेदाचे (पृ. ११८) संदर्भविरहित अवतरण देऊन 'शारदासदन हे शासकीय अथवा मिशनरी शाळेपेक्षाही हानिकारक आहे' असा शेवटी निष्कर्ष काढला आहे. ते पुढे म्हणतात :

> शासन धार्मिक बाबतीत तटस्थ आहे; आणि मिशनरी बोलून दाखवतात की अखेर धर्मपरिवर्तनाचा हेतू धरूनच आपण येथे आलेले आहो. परंतु या बाईच्या शाळेमध्ये अध्यापनाचे निमित्त असले तरी (खरा) हेतू धर्मपरिवर्तनाचाच आहे.

रमाबाईंच्या कार्यात त्याना सहाय्य व मार्गदर्शन करण्यासाठी रमाबाई अॅसोसिएशनचे नेमलेले सल्लागारमंडळ हे संकटाचे वेळी त्यांच्या पाठीशी उभे राहील असे कोणासही वाटले असते. परंतु त्यातील बहुतेक सदस्य हे प्रार्थनासमाजाचे सभासद होते. आणि त्याना सामाजिक सुधारणांपेक्षा धार्मिक सुधारणांमध्ये अधिक स्वारस्य होते. टिळकांचा हल्ला केवळ रमाबाईंवर नव्हता तर त्यांचा रोख सल्लागार मंडळांच्या सदस्यांवर होता. या उदारमतवादी मृदुभाषी मंडळींच्या दृष्टीने तो हल्ला फार प्रखर होता. यापूर्वी १८८९–९० मध्ये या कटकटीची पूर्वचिन्हे दिसू लागताच मंडळाच्या एका सदस्याने संपूर्ण मंडळाच्या वतीने अमेरिकेतल्या रमाबाई असोसिएनकडे पत्र पाठवून आपला राजिनामा सादर केला होता. शारदासदनमध्ये हिंदू व ख्रिस्ती यांच्या दरम्यानचे तटस्थतेचे धोरण न ठेवता हिंदूधर्माकडे कल ठेवून सव जातिभेद व ब्राह्मण्याचे नियम कटाक्षाने पाळले जावे याबाबत मंडळाशीं आपला मतभेद आहे असे राजिनाम्याचे कारण त्यांनी दिले होते. परंतु या पत्रातील भाषेच्या संदिग्धतेमुळे शारदासदन पुण्यास हलवल्यानंतर नवीन नेमलेल्या सल्लागार मंडळामध्ये व्यवस्थापन मंडळाच्या सदस्यांचा समावेश करण्यात आला. टिळकांच्या सतत माऱ्यामुळे मंडळाचा – विशेषतः पुण्यातील तीन सदस्यांचा —– प्रतिरोध खिळखिळा होऊन त्यांनी रमाबाई असोसिअेशनला २३ ऑगस्ट १८९३ रोजी निःसंदिग्धपणे कळवले की आपण शारदासदनाशी असलेले आपले संबंध कायमचे तोडून टाकीत आहो.

ही घडामोड रमाबाईंच्या धोरणास कलाटणी देणारी ठरली. लो. टिळक हे ज्यांचे प्रतिनिधित्व करीत होते त्या सनातनी प्रतिगामी हिंदूंचाच नव्हे तर सुधारक म्हणविल्या जाणारांचाही शारदासदनाच्या कार्यात संपूर्ण धार्मिक स्वातंत्र्य दिले जावे या गोष्टीस विरोध होता. धार्मिक बाबतीत सक्ति करण्यावर रमाबाईंचा विश्वास नव्हता. केवळ या एका कारणामुळेच नव्हे तर या मार्गाने आपण निदान उदारमतवादी हिंदूचा विश्वास संपादन करू शकू या आशेवर त्यांनी शारदासदन हे पूर्णतया धर्मनिरपेक्ष धोरणाने चालू ठेवण्यास मान्य केलेले होते. पुराणमतवादी मंडळींच्या विरोधाप्रमाणे पुरोगामी मंडळींच्या उदारमताबद्दलचाही त्यांचा अंदाज चुकला होता. अमेरिकेतून भारतात प्रयाण करण्यापूर्वी मिस डोरोथिया बील याना लिहिलेल्या पत्रामध्ये त्यांनी आपल्या देशबांधवांचे वर्णन 'माझ्याबद्दल परकेपणा व वैरभाव बाळगणारी परंतु माझी असणारी माणसे' अशा शब्दांत केले आहे (पृ. १८४). 'हिंदू विधवांचे कल्याण हेच त्यांचे मुख्य लक्ष्य असल्यामुळे शारदासदनाची जबाबदारी स्वीकारल्यास अथवा स्वतःची तत्सम संस्था सुरू करण्यास कोणी हिंदु पुढे सरसावले असते तर त्याना (रमाबाईना) त्यात आनंदच होता.' ख्रिश्चन वीकलीतील वृत्तांतावर आधारित अशा वर उल्लेखलेल्या टीकालेखास उत्तर म्हणून २ फेब्रुवारी १८९० च्या अंकात प्रकाशित झालेल्या त्यांच्या पत्रात त्यांनी आपली भूमिका खालील शब्दांत स्पष्ट केली आहे :

अनुक्रमणिका





माझ्या देशबांधवांनी मला पुरेसा आधार व प्रोत्साहन दिले असते तर शारदासदन ही एक ख्रिस्ती संस्था बनण्याची गरज नव्हती. ती संस्था ख्रिस्ती बनू नये यासाठी पूर्वी पुष्कळ प्रयत्न झाले. आजही चालू आहेत. परंतु अशा संस्था उभारायला हिंदूलोक निधि देत नव्हते त्यामुळे मला ख्रिस्ती लोकांकडे हात पसरावे लागले. ही शाळा चालवण्याची तुमची अजून तयारी असेल तर त्याला आमच्या ख्रिस्ती आश्रयदात्यांची आठकाठी होणार नाही. तुम्ही तो खर्च उचला, तुमच्या इच्छेनुसार शिक्षक नेमा आणि शाळा प्रमुख म्हणून हिंदू बाईची नेमणूक करा. आमच्या उद्देशानुसार (हिंदु विधवांची दशा सुधारण्याच्या) हे घडत असेल तर आम्ही ख्रिस्ती मंडळी तुम्हाला हातभारच लावू. परंतु तुम्हाला तसे मलाही माहीत आहे की काहीही स्वत: करण्यापेक्षा दुसरे करीत असतील त्यात दोष काढणे अधिक सोपे असते.

रमाबाईंच्या या प्रत्युत्तरातील सयुक्तकता टिळकांचे चरित्रकार जाणतात आणि स्त्रीशिक्षणाबाबत मन:पूर्वक आस्था असल्याबद्दल टीकाकारांवर आणि स्त्रीशिक्षणाचा जोरदार पुरस्कार करीत असूनही त्यागाची आणि समर्पणाची भावना नसल्याबद्दल सुधारकावर ते दोष ठेवतात. तरीही रमाबाईना या बोलघेवड्या सुधारकांच्या सद्भावनांची कदर होती आणि काही एक विशिष्ट मर्यादेपर्यंत त्यांची मते स्वीकारण्याचीही त्यांची तयारी होती. परंतु टिळकांच्या कठोर द्वेषबुद्धीबाबत सुधारकांची भ्याडपणाची प्रतिक्रिया पाहून रमाबाईची खात्री पटली की हिंदू सनातन्यांच्या दुराग्रहाशी आपण सहमत झालो नाही तर ज्यांना आपण स्वजन मानतो; ज्यांचे आपले ऋणानुबंध धर्मबंधनापेक्षा निकटचे आहेत अशांशी आपले कायमचे वैर व परकेपणा निर्माण होईल. यापुढे त्यांना स्वसामर्थ्य आणि तारक ईश्वरावर असलेली आपली निष्ठा यावरच अवलंबून राहायचे होते. फुलहॅममध्ये पतित स्त्रियांमध्ये सिस्टर्स करीत असलेले जे कार्य त्यांनी पाहिले होते ते आणि दुष्काळाच्या वेळी—मध्य भारतात १८९६–९७ मध्ये, पश्चिम भारतात १८९९–१९०० मध्ये आणि उ. भारतातील इतर तीर्थक्षेत्रास १८९५ मध्ये त्यांनी दिलेल्या भेटीच्या वेळी—स्त्रिया व मुले यांच्या विमोचनात त्यांना आलेले अनुभव यात महदंतर होते. हळूहळू रमाबाई अशा निष्कर्षाला येऊन पोहोचल्या की शारदासदनाचे मूळ धर्मनिरपेक्ष स्वरूप टिकवून धरणे व्यर्थ आहे. १८९८ मध्ये जेव्हा रमाबाई असोसिएशनची पुनर्घटना झाली त्यावेळी धर्मांतराबाबत दडपणाचा वापर होऊ नये या अटीवर धर्मपरिवर्तनाला मोकळीक देण्यात आली. दरम्यान रमाबाईंच्या उदाहरणावरून स्फूर्ती घेऊन धों. के. कर्वे यांनी १८९६ मध्ये पुण्यात 'हिंदू विडोज होम'ची स्थापना केलेली होती. मात्र ब्राह्मणांच्या सोवळचा ओवळचाच्या कल्पना ध्यानात घेऊन अजून तेथे ब्राह्मणेतर हिंदू विधवाना प्रवेश नव्हता. त्यामुळे उच्चवर्णीय हिंदूंकडे लक्ष न पुरविता शतकानुशतके अमंगल मानल्या गेलेल्या हिंदू समाजातील घटकांकडे रमाबाईना आपल्या प्रयत्नांची दिशा वळवता आली. १९०२ मध्ये शारदासदन केडगावला हलवले गेले आणि रमाबाई आणि सदन यांचे अस्तित्व पुण्याच्या ब्राह्मणांच्या पुरते लौकिक अर्थाने संपुष्टात आले.

१८९८ च्या सप्टेंबरमध्ये केडगावास सुमारे १०० एकर क्षेत्रफळाच्या जमिनीच्या तुकड्यावर रमाबाईना मुक्तिसदनाची स्थापना केली. पुढे आणखी कांही जमीन खरेदी करून, विहिरी खोदून, बहुतांशी जमीन नांगरटीखाली आणून आपला उद्योग त्यांनी परावलंबी राहू न देता स्वाश्रयी केला. मुक्ति व शारदासदनाखेरीज त्या परिसरात कृपासदन (पतित स्त्रियांसाठी गृह), प्रीतिसदन (वृद्ध व अपंग स्त्रियासाठी गृह), सदानंदसदन (मुलांसाठी गृह) आणि * बतिमीसदन (अंधासाठी गृह) ही उभी राहिली. १९०० च्या मध्यावर केडगावातील या विविध सदनांमधील रहिवाशी स्त्रियांची संख्या २००० होती. दुष्काळाच्या काळात

* बार्तमी हा एक अंध होता. त्याला येशू ख्रिस्ताने दृष्टि मिळवून दिली असे म्हणतात.

बहुतेक जणांच्या – विशेषतः स्त्रिया व तरुण मुलो यांच्या-नशिबी लिहिलेल्या लाजिरवाण्या व भुके-कंगाल जिण्यामधून मुक्त करून आणलेल्यांचा यात बव्हंशी भरणा होता. रमाबाई आणि त्यांच्या कार्यकर्त्या यांनी त्यांची सेवा-शुश्रूषा करून त्याना पुनः एकवार शारीरिक व नैतिक आरोग्य मिळवून दिले. त्याना शेती, बागायती, सुतारकाम, लोहार-काम, शिंपीकाम, छपाई, अध्यापन, शिक्षणशास्त्र इ. विधायक उद्योगाचे शिक्षण देऊन उपयुक्त असे जीवन व्यतीत करण्यास त्याना समर्थ केले. १९०० या वर्षाच्या नोंदीमध्ये सिस्टर जेरल्डीननी रमाबाईंच्या कार्याचा आढावा खालील शब्दांत घेतला आहे (पृ. ३६२–६३):

> सुमारे २००० जणींचे काम करण्याकरता रमाबाईकडे बाहेरील पगारी शिक्षक अवघे सोळा होते. याखेरीज त्यांच्या स्वतःकडील पंच्याऐंशी स्त्रिया व मुली त्याना त्यांच्या तीन संस्थांमध्ये साहाय्य करीत. यापैकी तेहतीस शिक्षिका होत्या. दहा मेट्रन व बेचाळीस विविध व्यवसायातील कामकरी होत्या. अकरा वर्षामध्ये शारदासदनाने सुमारे ऐंशी मुलीना आपल्या उदरनिर्वाहाजोगे शिक्षण दिले. पंच्याऐंशी ट्रेनिंग झालेल्या मुली त्यांच्या मातृसंस्थेमध्ये कामास लागलेल्या असून विवाहित अथवा इतरत्र विविध ठिकाणी शिक्षिका म्हणून किंवा अन्यप्रकारे उपजीविका करणाऱ्या मिळून पासष्ट आहेत.

परंतु येवढ्यानेच सर्व झाले असे नाही. ५ एप्रिल १९२२ मध्ये रमाबाईंनी इहलोक सोडला. त्यापूर्वी त्यांच्या जमेच्या बाजूस आणखी काही कार्ये संपन्न झालेली होती. 'द हायकास्ट हिंदू वूमन 'च्या विक्रीच्या रकमेतून त्यांनी शास्त्रीय उपकरणे व प्रतिकृति विकत घेतल्या; शास्त्रविषयासंबंधीची मराठीत क्रमिक पुस्तके तयार करून ती प्रकाशित केली; अंधांच्या शिक्षणाकरता ब्रेल लिपीचा वापर सुरू केला; किंडर गार्डन शाळांकरिता प्रशिक्षित शिक्षिका तयार केल्या; आणि मूळ हिब्रू व ग्रीक-वरून साध्या सोप्या मराठी भाषेत जुना करार व व नवाकरार यांचे भाषांतर पूर्ण केले.

सामाजिक, राजकीय, आर्थिक यापैकी कोणतीही कसोटी लावून पाहिली –– विशेषतः ज्या काळात रमाबाई कार्य करीत होत्या त्या काळाच्या पार्श्वभूमीवर पाहिले – तरी हा एक अपूर्व विक्रमच होय. ईश्वराचे अस्तित्व व सर्व प्राणिमात्रावरील त्याची ममता यावर रमाबाईंची शिशुतुल्य श्रद्धा होती. त्यामुळे अत्यंत विपरीत परिस्थितीमध्ये त्यांनी मिळवलेल्या यशाचे श्रेय त्यांनी देवाला देणे स्वभाविक होते. ब्राह्मण अभिजनांशी दुरावा निर्माण झाल्याने समाजकार्य व धर्म यांत भिन्नता राखण्याची आवश्यकता त्यांच्या दृष्टीने नष्ट झाल्याने त्या आता उघडपणे शुभ वर्तमानप्रसाराकडे वळल्या. सुरवातीस ब्राह्मणी परिसराशी असलेले त्यांचे नाते सृजनशील तणावाचे होते. त्याची जागा आता एकांतजन्य मनःशांतीने घेतली. यामुळेही त्यांच्या आंतरिक शक्तीना एक वेगळ्या प्रकारची परंतु तीव्र आवश्यकता निर्माण झाली. त्यांचा स्वभावधर्म व पार्श्वभूमी धर्मयोद्ध्याची होती, परंतु केडगावामध्ये युद्धाला तोंड देण्याजोगी मूर्तिपूजकांची शत्रुसेना नसल्यामुळे त्यांनी सर्वसामान्य ख्रिस्ती (व मुसलमानी) गूढतत्वांचा –– आपल्या पातकांची तीव्र जाणीव आणि ईश्वरी करुणेला आपण अपात्र असल्याबद्दलची जाणीव यांचा –– आश्रय घेतला. 'पवित्र आत्म्याच्या अस्तित्वाची वाढती जाणीव' आणि '१९०५ चे (पृ. ३९) पुनरुज्जीवन' हा या परिस्थितीला मिळालेला प्रतिसाद होय.

यापुढे केडगाव हे इतर कोणत्याही मिशनरी संस्थेप्रमाणे बनले –– आणि या दुर्दैवी घटनेला रमाबाईंचे टीकाकार जबाबदार होत. मात्र येथे दोन बाबतीत (मिशनरी संस्थेपेक्षा) फरक होता. सत्य व नीति याबाबतच्या आपल्या कल्पनांना उचित नसलेला परिवर्तनाचा आणि दडपणाचा मार्ग रमाबाईंनी कधीही चोखाळला नाही. दुसरे म्हणजे त्यांच्या दृष्टीने धर्मान्तरामध्ये धर्माव्यतिरिक्त इतर कोणत्याही बाबींचा अंतर्भाव होत नव्हता. त्या जन्माने हिंदू व भारतीय होत्या; हिंदू व भारतीय म्हणूनच त्यांचे संगोपन झालेले होते आणि धर्माखेरीज इतर सर्व बाबतीत त्या इंग्लंडला जाण्यापूर्वी जशा होत्या तशाच राहिल्या होत्या. भारत व भारतीय जन यांबद्दल त्यांना प्रेम होते; इंग्रजां-





बरोबरच्या त्यांच्या संबंधामध्ये त्यांच्यांत न्यूनगंडाची भावना नव्हती आणि प्रसंगविशेषी त्या राज्यकर्त्यांविरुद्ध बोलण्यास कचरत नसत. उदा. १८९७ मधील पुण्यातील प्लेगचा प्रसंग : प्लेगची लागण झाल्याचा संशय असलेल्याना विशेषत: तरुण स्त्रियांना शासकीय पृथक निवासस्थानाच्या (Segregation Camp) सेवकवर्गाकडून मिळालेल्या निर्घृण वागणुकीवर त्यांनी मे १८९७ मध्ये बाँबे गार्डिअनमध्ये एक मोठे पत्र प्रसिद्ध करून टीका केली. त्यांच्या मुलीपैकी एकीला प्लेगच्या नुसत्या संशयावर जबरदस्तीने कँपवर कसे नेले गेले, नंतर तिला भुलवून नेऊन रखवालदारापैकी एकाने पुढे तिला आपली रखेली म्हणून कसे ठेवून घेतले याचा तपशील त्यांनी दिला. त्या पत्राच्या शेवटी रमाबाईनी इतर स्त्रियाना एक धोक्याची सूचना दिली, "माझ्या गमावलेल्या मुलीसाठी कोणत्याही मातेला वाटेल इतका मला शोक वाटतो आणि या परिस्थितीतून आता तिची सुटका मृत्यूने करावी अशी मी इच्छा करते. मातांनी जरूर तर आपले प्राण पणाला लावून आपापल्या मुलींचे संरक्षण करावे." या पत्राने खळबळ उडवली आणि जुलै १८९७ मध्ये एका सभासदाच्या पृच्छेला उत्तर म्हणून ते ब्रिटिश पार्लमेंटमध्ये वाचून दाखवण्यात आले. काही आठवड्यांनी त्यांनी बाँबे गार्डिअनमध्ये आणखी एक पत्र लिहून बजावले की :

> "पुरुष डॉक्टरांच्या उपचाराना ज्या लज्जास्पद रीतीने स्त्रियाना मान तुकवावी लागली त्यावरून हीच गोष्ट सिद्ध होते की भारतीय स्त्रिया विनयशील आहेत, त्याना विशेष प्रकारची वागणूक दिली पाहिजे या गोष्टीवर बहुतेक इंग्रज अधिकारीवर्गाचा विश्वास नाही, इंग्रज स्त्रीला, कितीहि गरीब असली तरी चारचौघांच्या दृष्टीसमोर पुरुष डॉक्टरांनी धसमुसळेपणाने वागवलेले कितपत आवडेल ? भारतीय स्त्री ही इंग्रज स्त्री इतकीच मर्यादशील नाही काय ? एक स्त्री म्हणून तिला राज्यपालाकडून आणि प्लेग कमिटीकडून याहून बरी वागणूक मिळावयास नको काय ?"

पृथक् निवासस्थानाच्या कार्यपद्धतीबद्दल चौकशी करण्याऐवजी मुंबईचे राज्यपाल लॉर्ड सँढर्स्ट यांनी रमाबाईंचे आरोप पूर्णतया चुकीचे आणि दिशाभूल करणारे आहेत असे म्हणून ते उद्दामपणे धुडकावून लावले. त्यामुळे चीड येऊन रमाबाईनी बाँबे गार्डिअनमध्ये आणिक एक पत्र लिहून याबाबत असे म्हटले :

> माझ्या एका मुलीला मिळालेली लज्जास्पद वागणूक आणि पुण्यातील दवाखान्यातील गैरव्यवस्था याबद्दलचे माझे म्हणणे हे 'पार चुकीचे आणि दिशाभूल करणारे' म्हणून ठरविले तरी ! पुष्कळांची अशी कल्पना दिसतेय की सत्यस्थितीबाबत काही पुरावा न देता काही विधान करणे हे केवळ पौर्वात्यांकडूनच घडते. पण मला असे दिसत आहे की आपल्या माननीय राज्यपालांसारखे काही पाश्चिमात्यही आपल्या म्हणण्याला काहीही पुरावा न देता काहीही ठोकून देऊ शकतात. त्यांनी एका शब्दानेही माझ्याकडे विचारपूस करण्याचा कमीपणा आपल्याकडे घेतला नाही. विवेकी ख्रिस्ती समाजाला मी सत्याच्या आणि न्यायाच्या नावाने विचारते की माझे म्हणणे सिद्ध करण्याबाबत मला एका शब्दानेही न विचारता ते पूर्णपणे चुकीचे आहे असे विधान करणे लॉर्ड सँढर्स्ट यांना योग्य झाले काय ?"

लॉर्ड सँढर्स्ट यांचे कृत्य योग्यच होते असे मानू शकणाऱ्या विवेकशील ख्रिस्ती समाजापैकी सिस्टर जेरल्डीन या एक होत्या. पाचव्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत त्यांनी रमाबाईवर आरोप ठेवला आहे की त्यांनी 'बाँबे गार्डिअनच्या संपादकाना पोरकट, भडक आणि राजद्रोही पत्र पाठवून आगीत तेल ओतले आहे" त्या म्हणतात, "राजद्रोह हा फार भराभर पसरत जातो आणि रमाबाईंच्या पहिल्या पत्रानंतर एक महिना होतो न होतो तोच ले. आयर्स्ट आणि श्री. रँण्ड यांची निघृण हत्या झाली." हे खून म्हणजे प्रकोपविरहित चळवळीचा परिपाक होता आणि त्याला रमाबाईचा नकळत का होईना पण हातभार लागला होता असे येथे सुचविले गेले. शासकीय उपाय योजना झाली त्यात पुण्यातील जनतेबद्दलच्या काळजीपेक्षा या साथीचा भारताबरोबरच्या इंग्लंडच्या व्यापारावर अनिष्ट परिणाम





होऊ शकेल ही भीति होती असा विचार सिस्टर जेरल्डीनच्या मनास शिवण्याचे कारण नव्हते. परंतु रमाबाईंनी कारभारावर केलेली टीका म्हणजे सत्य वस्तुस्थितीचे अतिसौम्य वर्णन होते याची त्या निदान खात्री करून घेऊ शकल्या असत्या. त्यांच्या मते रमाबाई या 'ईश्वरकृपेने सूज्ञपणा, उदारध्येये व धैर्य यांचा लाभ झालेल्या एक लोकनेत्या होत्या. (पृ. ३४४)' तरीही त्यांना ही वस्तुस्थिती नजरेआड करण्यापूर्वी त्याबाबत खात्री करून घेणे आवश्यक वाटले नाही. सिस्टर जेरल्डिनच्या मते भारतातील ब्रिटिश सरकार हे कधी चूक करू शकत नव्हते. याचे कारण बहुधा असे असावे की अँग्लिकन चर्चच्या ख्रिस्ती अनुयायांकडून ते चालवले जात होते. रमाबाई स्वतः त्याच चर्चमध्ये ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा घेतलेल्या बाई असूनही शासनाने योजलेल्या उपाययोजनांच्या विरुद्धच्या चळवळीला त्या मदत करतात ही घटनाच त्याच्या दृष्टीने अतर्क्य अशी होती.

या उदाहरणावरून सिस्टर जेरल्डीन व रमाबाई या दोघींच्या ख्रिस्ती धर्मविषयक कल्पनांमधील मूलभूत भेद स्पष्ट होतो. सिस्टर जेरल्डीनच्या दृष्टीने ख्रिस्तीधर्म म्हणजे धर्मतत्त्वे, उपासनापद्धती याबाबत चर्च ऑफ इंग्लंडचा जो काही आदेश असेल तो. त्यात प्रभुभोजन समयीचे खाद्य-पेय याबाबत तपशीलाचा अंतर्भाव होतो. अँग्लिकन चर्चचा आधार हा सर्वोच्च, बायबलच्या अधिकाराहूनही श्रेष्ठ असून त्यात वैयक्तिक विवेकबुद्धीला वाव नाही ही गोष्ट रमाबाईंनी निर्विवाद मान्य करावी अशी त्यांची अपेक्षा होती. याउलट रमाबाईंना ख्रिस्ती धर्म म्हणजे येशू ख्रिस्त व त्याच्या शिष्यांनी उपदेशलेला धर्म अभिप्रेत होता. बायबलमध्ये ज्याला निश्चित स्वरूपात मान्यता नाही असे कोणतेच धर्मतत्व मानायची त्यांची तयारी नव्हती. सनातनी हिंदू वातावरणात आजवर त्या वाढलेल्या असल्यामुळे मांसाशनाची अथवा मद्यपानाची त्यांची तयारी नव्हती आणि प्रभुभोजनाचा तर तो एक अत्यावश्यक मूलभूत घटक होता.

आपल्या स्वतःच्या विचाराने चालण्याच्या रमाबाईंच्या अत्याग्रहामुळे ख्रिस्ती श्रद्धेच्या स्वरूपाबद्दल सिस्टर जेरल्डीनबरोबर त्यांनी दीर्घकालीन व काहीवेळा उग्र अशी चर्चा ओढवून घेतल्या. आपल्या धर्ममातेपेक्षा रमाबाई अशा बाबतीत भिन्न होत्या की त्यांचा जन्म ख्रिस्ती धर्मात झालेला नव्हता. मोठ्या खडतरपणे प्रवास करून त्या त्या धर्माकडे आलेल्या होत्या आणि हिंदूधर्म आणि ब्राह्मणमत याकडे पाहण्याचा पूर्वीचा त्यांचा टीकात्मक दृष्टिकोण त्या आपल्याबरोबर घेऊन आल्या होत्या. त्यांनी ख्रिस्तीधर्म स्वीकारला कारण त्यातला ख्रिस्त हा प्रीतिमय आणि क्षमामय होता; त्यांना परिचित ख्रिस्तीजन हे त्यांच्या हिंदूबांधवापेक्षा वेगळे होते – त्यांना गोरगरीब व दलित यांच्या उद्धाराबाबत मनोमन तळमळ होती. परंतु रमाबाईंनी आपला उद्धारकर्ता म्हणून येशू ख्रिस्ताचा स्वीकार केलेला असला आणि नवा करार हा ईश्वराचा शब्द मानला असला तरी बायबलचा आपण स्वतःहून अभ्यास करण्याचा आणि इंग्लंडच्या चर्चचे काहीही म्हणणे असले तरी त्यानिरपेक्ष आपल्या श्रद्धा आपणच सूत्रबद्ध करण्याचा आपला हक्क त्या सोडून देणार नव्हत्या. १२ मे १८८५ रोजी सिस्टर जेरल्डीनना लिहिलेल्या पत्रात त्यांनी आपली बाजू निःसंदिग्ध शब्दात मांडली आहे.

> ज्यावेळी तुम्ही 'आपण' हा शब्द वापरता तेव्हा अधिकारी वर्गाचेच म्हणणे मी नेहमी मानावे असा तुमचा मला सल्ला आहे असे दिसते. हे मी अर्थात मान्य करू शकत नाही. मला स्वतःची विवेकबुद्धि आहे, मन आहे, सारासार विचारशक्ति आहे. मी स्वतःहून माझा विचार केला पाहिजे अन् जे जे करण्यासाठी देवाने मला सामर्थ्य दिलेले आहे ते ते सर्व केले पाहिजे ...... बिशप, धर्मगुरू याना चर्चवर काही अधिकार असतीलही परंतु चर्चच्या वरती असा एक नियंता आहे की जो बिशपपेक्षाही श्रेष्ठ आहे. मी चर्च ऑफ इंग्लंडची सभासद आहे हे खरे परंतु धर्मगुरूच्या आणि बिशपच्या ओठातून बाहेर पडणारा प्रत्येक शब्द झेलायला मी काही बांधील नाही ... कायदा आणि ईश्वराचा शब्द याबाबत आज्ञाधारक असणे वेगळे आणि धर्मगुरूचे आदेश शब्दशः पाळत जाणे हे वेगळे. मी आता नुकतीच कुठे

भारतीय धर्मगुरूंच्या जोखडातून माझी सुटका करून घेतली आहे. धर्मगुरूकडून येणारा प्रत्येक शब्द म्हणजे त्या परमोच्च ईश्वराची अधिकृत आज्ञा मानून पुनः एकवार तशाच जोखडांत मान अडकवून घ्यायची माझी तयारी नाही.

रमाबाईंच्या स्वातंत्र्यप्रेमाची सिस्टर जेरल्डीनना जाणीव होती आणि 'अमेरिकेशी संपर्क आल्याने त्याची जोपासना झालेली आहे, ते अधिक सामर्थ्यवान झालेले आहे' हेही त्याना माहीत होते. रमाबाईंनी पुढे मुक्तीच्या नियतकालिकाच्या मुखपृष्ठासाठी निवडलेल्या बोधचिन्हाची सार्थता त्या जाणून होत्या, तडा गेलेली एक मोठी घंटा – मुक्तीची घंटा – आणि त्यावर यशयाच्या ६१ व्या अध्यायातील परिच्छेद : "कारण दीनास सुवार्ता सांगायला येहोवाने मला अभिषेक केला आहे; भग्न हृदयास (पट्टी) बांधायला, पाडाव केलेल्यास सुटी व बंदिवानास मोकळीक गाजवून सांगायाला त्याने मला पाठविले आहे." (पृ. ४०२)

परंतु सिस्टर जेरल्डीन या श्रेणीबद्ध हुकूमशाही असलेल्या एका चर्चच्या सभासद होत्या. रमाबाईंचे स्वातंत्र्यप्रेम आणि अविरोध धर्मानुवर्तनाबाबतचा चर्चचा अत्याग्रह यातील स्वाभाविक विरोध हा त्याना दिसू शकत नव्हता. त्याऐवजी अँग्लिकन चर्चची काही धर्मतत्त्वे मान्य करण्यात रमाबाईंना ज्या अडचणी येत त्याला त्यांचा "अहंकार व उद्दामपणा" कारणीभूत आहे आणि त्यामुळेच "दैवी गूढता जाणण्यास मनाची जी बालवृत्ति लागते त्याबद्दल त्यांचा जळफळाट चालू आहे" असे त्याना वाटे.

यापैकी सर्वात महत्त्वाचे गूढ तत्त्व म्हणजे देवत्रयीचे तत्त्व आणि ख्रिस्ताचे दिव्यत्व यामध्ये व्यक्त झालेले आहे. यावर ख्रिस्ती धर्माच्या पुरातन इतिहासात दीर्घकालीन व उग्र स्वरूपाची वादंगे माजली आणि उभयपक्षी पाशवी अत्याचार झाले. वादाचा प्रश्न हा की 'ख्रिस्त जो पुत्र' आणि 'देव जो पिता' हे दोन्ही एकाच मूलद्रव्याचे होते की एकसारख्या मूलद्रव्याचे होते ? यातील पहिले जर मान्य केले तर देव आणि ख्रिस्त हे मूलतः एकच हे ओघाने आलेच. आणि हे दोन व 'पवित्र आत्मा' मिळून त्रयी निर्माण झालेली आहे. (त्रयी हा शब्द काहीसा दिशाभूल करणारा आहे. या ठिकाणी तीन भिन्न वस्तूतील एकता अभिप्रेत नसून एकाच अनादि दैवी एकतेची ती तीन अंगे आहेत) सिस्टर जेरल्डीनना लिहिलेल्या एका पत्रांत रमाबाई ज्या अथेनेशिअन पंथाचा उल्लेख करून तो आपल्याला मान्य नसल्याचे लिहितात तो पंथ या त्रयीच्या धर्मतत्वावर भर देतो.

एरिअन पंथीयाना हे नाव मिळाले तें अँटिऑकचा बिशप एरिअस (मृत्यु ३३६) याच्या नांवावरून, याने असे धर्मतत्व प्रथमच प्रतिपादन केले कीं स्वरूप व मूलद्रव्य या बाबतीत 'पुत्र' हा पित्याहून पूर्णतया अलग व भिन्न असून तो (पित्याशी) असंबंधित व स्वतंत्र आहे.

अखेर ३२५ मध्ये सम्राट कॉन्स्टंटाईनने पाचारण केलेल्या निकेईच्या संसदेने याबाबत तात्पुरता निर्णय घेतला. कॉन्स्टंटाईनने सनातनी मंडळींच्या बाजूने आपले वजन खर्च केले आणि संसदेने निकेइन (अथवा अथेनेशिअन) पंथाचा स्वीकार केला. या पंथामध्ये ख्रिस्ताच्या दैवीपणावर भर दिलेला असून एरिअन मत हा पाखंडीपणा आहे असा निर्णय दिला व ते अंगिकारण्याचा गुन्हा करणाऱ्याना शाप दिला. एरिअन तत्वाचें संसदेत किंवा (इटलीतील) रिमि येथें पुनरागमन झाले परंतु त्याचा पाया नष्ट झालेला होता आणि त्या शतकाच्या अखेरीस तो पराजित झालासे दिसले. पुढे गॉथ, ऑस्ट्रोगॉथ, अॅलानस, अलेमानी आणि लोम्बार्डस यांच्या उदयानंतर या पंथाचा तिसऱ्यांदा उदय झाला. अखेरीस ६ व्या शतकामध्ये क्लोव्हिसच्या – ज्याचे वर्णन 'चर्च' बिशप व निकेईच्या मठवासियांच्या कारणी आपले सैन्यबल लावणारा असंस्कृत मनुष्य असे करता येईल – उदयाबरोबर हा पंथ पूर्णतया नामशेष झाला.

अथेन्शियन पंथाबद्दल हेतुपुरस्सर काही विवेचन केले आहे कारण रमाबाई आणि त्यांची धर्ममाता – यातील वादाचे स्वरूप त्यातूनच स्पष्ट होते. ख्रिस्ताबाबतचा एरिअन दृष्टिकोन हा संत पौलाच्या शिकवणीशी अधिक मिळता जुळता होता, अधिक सयुक्तिक होता. इतर कोणत्याही धर्माप्रमाणे

यथोचित होता. स्वतः एरिअस अलेक्झांड्रियाच्या गोदी कामगारास व खलाश्यास आपला मित्र वाटायचा, आपला धर्म सोपा करून सांगणारा वाटायचा, त्याच्या शिकविण्याचा स्वरौघात त्यांच्या कामाच्या लयीशी मिळता जुळता असायचा. त्याच्या अनुयायांमध्ये असेही काही बिशप होते की जे त्याचा निकटचा प्रतिस्पर्धी अँटिओक यांच्या परंपरेतले होते —ही परंपरा अधिक मानवी, अधिक निरूपणप्रिय किंवा ज्याला आपण अधिक सयुक्तिक, गुणग्राही म्हणू अशी होती. रमाबाईंची पार्श्वभूमी आणि व्यक्तिमत्त्व पाहता एरियन दृष्टिकोनाबद्दल त्यांना सहानुभूती असावी आणि अथेनेशियन परंपरांतर्गत गूढतेच्या प्रदर्शनाशी त्यांना तडजोड करता येऊ नये यात आश्चर्य नाही. त्या एक धर्मनिष्ठ मानवतावादी होत्या. हिंदुधर्माच्या नावाखाली भारतात त्यांच्या सभोवार सर्वत्र त्याना दिसून आलेल्या पुरुषी असहिष्णुता आणि रानटीपणा याविरुद्ध विरागाने त्या ख्रिस्तीधर्माकडे आकृष्ट झालेल्या होत्या. परंतु त्याना आध्यात्मिक बारकावे किंवा बायबलची जडणघडण आणि ऐतिहासिक सत्यासत्यतेचा अभ्यास याजोगी त्यांची मनोधारणा नव्हती. त्याना जे काही ज्ञात होते ते सर्व कॅथलिक चर्चचे समर्थन असे होते. अधिकृत धर्मतत्त्वे प्रतिध्वनित करून चर्च हे बायबलच्या आधीपासून अस्तित्वात होते हे ठासून सांगणाऱ्या आणि अशाप्रकारे चर्चचा अधिकार येशू आणि त्याच्या शिष्यांपेक्षाही अधिक आहे असा दावा करणाऱ्या सिस्टर जेरल्डीनशी रमाबाईंचे मतैक्य होते. (धर्म तत्वांबाबत पोपच्या अस्खलनशीलतेचे तत्त्व हे अगदी अलीकडे काही वर्षांत प्रसृत झाले) रमाबाईंच्या दृष्टीने प्रश्न अगदीं सोपा होता, "ख्रिस्तीधर्म ही ख्रिस्ताची शिकवण की काही जणांच्या संघटनेची ? " पवित्र कॅथलिक चर्चवर त्यांची श्रद्धा होती पण पुनः प्रश्न होता की हे चर्च कोणते ? "हे चर्च म्हणजे इंग्लिश चर्च काय ? की लुथेरन चर्च ? चर्च म्हणजे मी समजते साऱ्या विश्वाचे चर्च. ख्रिस्तावर आणि त्याच्या शिकवणीवर जाणीवपूर्वक अथवा अजाणता श्रद्धा असणारा, कोणत्याही देशातला, कोणत्याही जाती जमातीचा स्त्रीपुरुषांचा जनसंमर्द ! काही जणांची एखादी संघटना ही जगात आपणच खरे कॅथलिक असा दावा करू शकत नाही. (पृ. १६१) " इंग्लिश चर्चच्या सभासदानाच फक्त मुक्तीची आशा आहे आणि बाकी सर्वाना– ज्यांच्या स्मृती रमाबाईनी प्रेमादरपूर्वक जपल्या होत्या त्या त्यांच्या मातापितरांनाही– अनंतकाळ नशिबात नरकवास आहे या गोष्टीवर त्यामुळे त्यांचा विश्वास नव्हता. "मनुष्यजातीच्या उद्धारासाठी कशाकशाची जरूरी आहे हे बायबलने तपशीलवार सांगितले आहे... श्रद्धेसाठी आवश्यक असणारे कोणतेही एखादे तत्त्व बायबलमध्ये अनुल्लेखाने राहून गेलेले नाही; आणि बायबलमध्ये मला आढळणार नाही असे मोठे धर्मतत्त्व (कोठे असल्यास ते) स्वीकारायची माझी तयारी नाही. " (पृ. ८०) याविषयी त्यांची खात्री होती. इंग्लिश चर्चच्या ३९ नियमबंधनाऐवजी ख्रिस्ताच्या शिकवणीतील मूलभूत फक्त पाचच नियमबंधनावर आधारित असा स्वतःचा धर्मपंथ त्यांनी सूत्रबद्ध केला. हा धर्मपंथ आणि त्याच्या जोडीला सत्कर्म– विशेषतः मत्तय व योहान यानी सुचवलेली सत्कृत्ये करणे आणि पापाचा संपर्कही न होऊ देणे येवढ्या गोष्टी मुक्ति मिळविण्यास भरपूर आहेत असा त्यांचा विश्वास होता. (पृ. १५७–५८). याखेरीज बाकीच्या गोष्टी या केवळ सांप्रदायिक भिन्नतेच्या निदर्शक होत. त्यांच्यायोगे रमाबाईना हिंदूधर्मातील भिन्न भिन्न संप्रदायाचे स्मरण मात्र होई.

रमाबाईंनी बायबलचा आधार घेतलेला असला तरी त्याचा शब्दशः अर्थ त्या घेत नसत. त्यात उल्लेखलेल्या चमत्कारांवर त्यांचा विश्वास नसे (पृ. १५५–५६) बुद्धीच्या कसोटीला न उतरणाऱ्या महान असंगतीचा साठा म्हणजे काही साक्षात्कार नव्हे असे त्या निर्भीडपणे प्रतिज्ञापूर्वक सांगत (पृ. १४१). बायबलबाबतच्या नवीन संशोधनाबद्दल त्यांची प्रतिक्रिया काय झाली असती याचा अंदाज करणे मनोरंजक ठरेल. संत योहानाचे शुभवर्तमान हे अधिकृत नसण्याची शक्यता आहे याची त्याना जाणीव होती (पृ. १३८) परंतु बाकीच्या तीन शुभवर्तमानाचीच सत्यता केवळ नव्हे तर ज्या व्यक्तिमत्त्वावर ख्रिस्ती श्रद्धेचे संपूर्ण मंदीर उभारलेले आहे त्या येशू ख्रिस्ताची ऐतिहासिक सप्रमाणता अमान्य करणारे समकालीन संशोधकांचे

निर्णय रमाबाईंनी याच समभावाने स्वीकारले असते काय ? 'डोळ्याबद्दल डोळा व दाताबद्दल दात' या जुन्या नीतीच्या जागी प्रेम व क्षमा या तत्त्वांवर आधारित अशी नवीन नीतिमत्ता जगाला देण्याच्या श्रेयावरही आता ख्रिस्तीधर्म अधिकार सांगू शकणार नाही असे सुचवणाऱ्या मृत समुद्राजवळील स्क्रॉल्स्च्या संशोधनाबाबत रमाबाईंची प्रतिक्रिया काय झाली असती ? अथवा नीतिनियमांच्या क्षेत्रातच नव्हे तर धर्मतत्वे व धर्माचार यातही हा नवीन धर्म म्हणजे केवळ एक संयोजन आहे – ज्याची जागा तो घेऊ पहात आहे त्या मूर्तिपूजक धर्माचे आणि यहुदी धर्माचे ! ...... या शोधाबाबत काय प्रतिक्रिया ? तर्कवितर्कातीर्भूत संदिग्धता आणि भूतकालच्या घटनाबाबतची तिची व्यर्थता गृहीत धरून असे म्हणावयाचे धाडस करता येईल की रमाबाईंच्या खोलवर रुजलेल्या श्रद्धांना धक्का देणारे असले तरी सत्य तेच रमाबाईंनी स्वीकारले असते. आपल्या श्रद्धास्थानाच्या विनाशामुळे त्या काही काल विव्हल झाल्या असत्या. परंतु पुनः एकवार त्या संकटातून त्या विजयी होत्सात्या वर आल्या असत्या. त्यांच्या दृष्टीने ईश्वर म्हणजे दुसरे काही नाही तर नैतिक परिपूर्णतेचे सार; स्वाधीनता, समानता आणि संधी — जुलूम आणि दुःख ही भूतकाळात जमा व्हावी अशा रीतीने आपल्या शक्ती वापरण्याची संधी ! सत्याने रमाबाईंना मुक्ती दिली असती आणि गांधींप्रमाणे त्या निश्चयाने म्हणू शकल्या की 'सत्य हाच देव' !

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

निळी पहाट – प्रा. रा. ग. जाधव

प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ, वाई, प्रकाशन, एप्रिल १९७८, पृष्ठे – १५६, किंमत ९ रुपये

गेल्या अठरा वर्षांतील मराठी भाषेतील महत्वाची उपलब्धी, म्हणजे दलित साहित्य. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी आपल्या पददलित बांधवांसाठी आयुष्यभर लढा दिला. समाजाने नगण्य ठरवलेल्या आपल्या माणसांनी आत्मशोधन करावे, महत्ता आणि अस्मिता यांच्या शोधार्थ पुढे जावे, ह्या त्यांच्या ध्यासाची पूर्ती; दलित साहित्य-निर्मितीच्या रूपाने झाली. आंबेडकरांच्या मृत्यूनंतर ही गोष्ट अधिकच गतिमान झाली. विविध वाङ्मय-प्रकार विलक्षण ताकदीने जसे रेखाटले जाऊ लागले, त्याचप्रमाणे अस्तित्वात असणाऱ्या वाङ्मयप्रकारांना तोडून टाकणारे लेखनही दलित साहित्यिक करू लागले. मराठीतल्या साचलेपणाचा बांध फुटला.

पण अशा अपूर्व सांस्कृतिक देण्याने, साऱ्यांनाच बरे वाटल्याचे चिन्ह मराठी साहित्यात आढळत नाही. स्थिरपद झालेले लेखक, टीकाकार, संपादक, मासिके, साप्ताहिके आणि दैनिके यांची उपेक्षावृत्ती या संदर्भात चिरस्मरणीय आहे. जीवनसन्मुख जाणिवांची मीमांसा करताना, नेहमीच येथल्या नामवंतांची भंबेरी उडाली आहे. कुसुमावती देशपांडे या एकाच समीक्षिकेला याचे भान होतें. त्यांच्यानंतर निर्विवादपणे जे नाव घ्यावे लागेल, ते प्रा. रा. ग. जाधव यांचे आहे.

"मराठी दलित साहित्याचा अवतार असाच एक अपूर्व सांस्कृतिक देखावा आहे." ह्या प्रत्ययातून प्रा. रा. ग. जाधव यांचा 'निळी पहाट' हा ग्रंथ अवतरला आहे. असे अपूर्वत्व रसिकपणे पाहणे, जिव्हाळ्याने त्याचा शोध घेणे व जाणवलेल्या आगळेपणाचे रंग-रूप सातत्याने शब्दबद्ध करणे ही प्रक्रियाही म्हणूनच फार महत्त्वाची आहे. एकवीस वेगवेगळ्या लेखांतून पण चिंतनमूल प्रवृत्तीतून, 'निळी पहाट' हे पुस्तक अवतरले आहे.

"दलित साहित्याचा सहप्रवासी बनून केलेला हा सुखसंवाद आहे; त्याचा न्यायाधीश होऊन दिलेला निर्वाळा नव्हे !" अशी भूमिका स्वीकारल्यामुळेच रा. ग. जाधव खूप काही सांगू शकलेत.

मीमांसेला आरंभ करण्याच्या आधी दलित साहित्याची पृथगात्मता सिद्ध करणे, ही गरज होती. त्यावर केवढे तरी विवरण करणेही शक्य होते. पण प्रा. रा. ग. जाधव यांनी ग्रंथाच्या सूत्रबद्धतेची बूज राखण्यासाठी वेगळाच प्रभावी मार्ग शोधलेला दिसतो. भारतीय समाज हा बहुजिनसी समाज आहे. बौद्ध, दलित आणि बहुजनवर्ग यांनी सिद्ध झालेला हा निर्माता समाजही त्यामुळे असा विविधकेंद्रीय आहे. समाजाचे प्रेरणासूर्य डॉ. आंबेडकर यांच्या 'शिका, संघटित व्हा आणि लढा'. ह्या संदेशाचे अचूक अवतरण प्रा. जाधव देतात. त्यामुळेच ह्या चळवळीला 'स्वातंत्र्योत्तर काळातच' व्यक्तिमत्त्व लाभले आणि म्हणून ती 'मूलगामी आव्हान' ठरली. असे ते भाष्य करतात.

डॉ. आंबेडकरांच्या परिनिर्वाणाला एक दशक झाल्यानंतर त्यांनी नावारूपाला आणलेल्या औरंगाबाद येथील मिलिंद महाविद्यालयात आयोजित केलेली 'आद्यचर्चा' हेच आरंभीचे लेखन त्यांनी येथे समाविष्ट केले आहे. डॉ. वानखडे, प्राचार्य म. भि. चिटणीस, प्रा. मे. पुं. रेगे, प्रा. वा. ल. कुळकर्णी ह्यांच्या सोबत स्वतः प्रा. रा. ग. जाधवही त्यात सहभागी झाले होते. चर्चेतून जे यथादर्शन त्यांनी घडविले ते मोलाचे आहे. चर्चेचा गोषवारा असा देता येईल : मराठीतच नव्या असलेल्या जीवनानु-

भवाचे चित्रण होण्यासाठी नव्या आडाख्यांची गरज आहे. त्याची चिकित्सा करण्यासाठी परंपरागत निष्ठेतून बाहेर पडलेला मॉर्डन टीकाकार हवा आहे. ह्या लेखनाला जीवनाचे निकष लावले गेले पाहिजेत. लेखकाने बेदरकारपणाने व रगेलपणाने अभिव्यक्ती करायला हवी, नवीन भाषा घडविताना 'क्रिसीस'ला सामोरे जाण्याची धमक व तयारी हवी, दुःस्थितीला कारणीभूत होणाऱ्या समाजरचनेवर आघात होणारच आणि आपल्या जीवनातल्या वेगळेपणाचा शोध घेत हे नवे लेखन अवतीर्ण होईल, असा चर्चेचा सूर. त्याप्रमाणे वाटचाल करणाऱ्या ह्या साहित्याला प्रा० जाधव यांच्यासारखा चिकित्सक व मॉडर्न टीकाकार लाभला हे सुचिन्ह म्हणावे लागेल.

दलित समाज स्वातंत्र्योत्तर काळानंतर 'स्व'चा अनेक प्रकारांनी शोध घेतो आहे. त्याच्या ह्या संक्रमणावस्थेने त्याच्यापुढे अनेक प्रश्न निर्माण केले आहेत.

संक्रमणकाळातील ह्या स्फोटक पण नाजुक अवस्थेचें नेमकेपण, श्री. जाधव यांनी हेरले आहे. "प्रश्नांचे प्रश्नत्व शोधणे इष्ट असले तरी ते सोपे असतेच असे नाही." असे, म्हणूनच ते सांगतात. इतकेच नव्हे तर, उभयतांकडे तशी मानसिक सिद्धी नाही. दलित समाजाच्या संक्रमणावस्थेचे आकलन करण्यास "दलितेतर समाज काहीसा असमर्थ आहे, याचे कारण हा समाजही काही सांस्कृतिक प्रश्नांनी पछाडलेला आहे." असे सांगायला टीकाकाराला फार मोठे धैर्य असावे लागते. कारण मूळ प्रश्नांच्या गाभ्याला पोटतिडीकीने भिडणाऱ्या समीक्षकाला, दोन्हीकडून दूषणे मिळण्याचीच शक्यता असते. पण प्रा० रा. ग. जाधव ठामपणे आपली नोंद करतातच.

दलित साहित्याच्या विकासासाठी त्यांनी तीन गोष्टींची गरज असल्याचे साधार विवेचन केले आहे. ह्या साहित्याला स्वच्छ व दार्शनिक अधिष्ठान लाभणे आवश्यक आहे. नवे मराठी धर्मग्रंथ आणि पुराणग्रंथ शोधून नव्या अन्वयार्थाने ते उपयोजिले गेले नाहीत तर सांस्कृतिक पोकळीत भिरभिरण्याची आपत्ती कोसळेल व "पुन्हा एकदा बौद्धदर्शनाचा पूर्ण पराभव होईल." इतिहासजमा झालेल्या पूर्वपिढ्यांचे जीवनानुभव साहित्यस्वरूपात अक्षररूप करण्याचीही अपरिहार्यता सांगून प्रा. जाधव यांनी वरकरणी विसंगत वाटणारी पण महत्त्वाची अपेक्षा व्यक्त केली आहे. ती म्हणजे दलित साहित्याला "खरी गरज साहित्यिकाची नसून समीक्षकाची आहे." ही होय.

दलित साहित्याच्या संदर्भात नेहमी येणारा शब्द म्हणजे विद्रोह. ही विद्रोहकल्पना प्रा. जाधव यांनी सुस्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. 'पीडक आणि पीडित यांचे द्वंद्व' यातून विद्रोहाची निर्मिती होते. सामाजिक आणि साहित्यिक प्रश्नांची सतत गल्लतही त्यामुळे होते असे ते सांगतात हा लेख व मुद्दा जितका सुस्पष्ट व्हायला हवा तितका तो होत नाही. ह्याचे कारण विद्रोह शब्दाचा पसारा वैश्विक आहे.

स्वातंत्र्योत्तर कालानंतर दलितांच्या आत्मशोधाची तीव्रता वाढली. सर्व समाजाला परकीयांच्या सत्तेच्या पाशातून, भूमी आणि मानसिकता मुक्त झाल्याचा अनुभव आला पण असा आत्मप्रत्यय पददलितांना आलाच नाही. पीडक-पीडित द्वंद्वाची भूमिका घेतल्यामुळे व्यापक कॅनव्हासवर लहानसा रंगाचा ठिपका असावा, असे काहीसे हे विवेचन झाले. मुळात 'स्वातंत्र्य' हा शब्द कालसापेक्ष आणि फलितसापेक्ष असतो. सामूहिक आणि व्यक्तिजीवनाच्या यशाशी व संघर्षाशी, तो संबंधित असतो. पण ह्या गोष्टीचे भान मात्र प्रा. जाधवांना आहे. म्हणूनच दलित साहित्याला साध्य आणि साधन अशा दोन्ही भूमिका वठवाव्या लागतात याबद्दल त्यांना विषण्णता वाटते.

मानवी संस्कृतीच्या उज्ज्वलतेचे गमक कोणते? इतिहासाचा आणि मानव्याचा क्षण कोणता ? याबद्दलचे विवेचन अत्यंत मूलगामी झाले आहे. त्यातूनच 'दलित अभिजनवादा'च्या विचाराची मांडणी प्रा. जाधव यांनी केली आहे. मराठीत दलित साहित्याचा इतका अनेकांगी व सखोल विचार पहिल्यादा समीक्षात्मक पातळीवर नेण्याची प्रा. रा. ग. जाधव यांची कामगिरीही अपूर्व अशीच आहे.

माणसाकडून माणसावरच अत्याचार केला जातो ही मानवी जीवनातील त्रुटी आहे. ह्या शोककारणातच त्याच्या झगड्याची बीजे एकवटलेली असतात. ह्यामुळेच "समाजाच्या अपराधी मनाची

अनुक्रमणिका

अभिव्यक्ती त्यातून निर्माण होणारे वाङ्मय करीत असतें. स्थळ, काळ, समाज आणि संस्कृतीच्या मर्यादा पाळूनही त्या मर्यादांपलिकडे जाण्याची क्षमता अशा लेखात असते. प्रा. जाधव यांचे, या विषयावरील भाष्य आशयगर्भ आणि तर्कशुद्ध असे आहे. त्याचा प्रकर्ष जेव्हा 'माणसाने माणसावर केलेले अत्याचार साहित्याच्या रूपाने व्यक्त होतात तेव्हा मानवी संस्कृती उज्ज्वल होते". अशा सूत्रवाक्यात झालेला दिसतो. दलित साहित्याचे समीक्षामूल्य केवढे मोठे आहे, हीच गोष्ट प्रा. जाधव यांनी सुस्पष्ट केली आहे.

दलित पुराणकथेचा 'निळी पहाट'मधील मुद्दा प्रा. जाधव यांच्या व्यापक समंजसतेचा आणि व्यासंगी वृत्तीचा महत्त्वाचा भाग आहे. त्यांच्या मते दलित साहित्यातील नकाराला भक्कम अधिष्ठान देण्याचे कार्य पुराणकथांचा अभ्यासच करू शकेल. दलित समाजातील मौखिक लोकसाहित्याकडे म्हणूनच ते निर्देश करतात. "आधुनिक जगात पौराणिक मनोविश्व टिकवून ठेवण्याची" त्यांना गरज वाटते. ह्या त्यांच्या पौराणिकतेच्या मुद्याला अनेक विचारवंतांकडून कमीजास्त प्रमाणात तपासले जाण्याचाही योग लाभला आहे. एकसंघ सामूहिक मन हा पुराणसाहित्याचा मूलभूत घटक असल्याने त्याला तर्कशुद्धतेची गरज नाही असे त्यांचे उत्तरही आहे. प्रा. रा. ग. जाधव यांची ही विचारधारा, आग्रही असली तरी दुराग्रही नाही. उलट तिला त्यांनी समंजस असे अधिष्ठान प्राप्त करून दिले आहे. विज्ञानविश्वाची व कल्पनाविश्वाची गरजच भावविश्व, भावसंस्कृतीचे विश्व व भावनाट्याचे विश्व यांची अधिष्ठात्री असते. बाबुराव बागुल मानवतेचा व आधुनिक विज्ञानाचा जो ऐसपैस भोंगळ विचार मांडतात त्या संदर्भात तर प्रा० जाधवांचे हे विवेचन फारच मोलाचे आहे. "या विश्वाच्या गरजा विज्ञान भागवू शकणार नाहीं." असे ठाशीवपणे सांगणाऱ्या समीक्षकाला येथे दाद द्यावीशी वाटते. कालोचितता आणि कालविसंगती याचे नातेही त्यांनी नेटकेपणाने उलगडून दाखविले आहे.

- मराठी साहित्यात जीवनवादाची जी चर्चा झाली, ती कलावादाच्या विरोधात हीं वस्तुस्थिती आहे. आणि म्हणून, "जीवनवादी साहित्यविचाराची मांडणी मराठीत झालेली नाही." असे परखड सत्य प्रा० जाधवांना ग्रथित करावे लागते. आणि जीवनवादी साहित्यविचाराला व एकंदरच मराठी समीक्षेला दलित साहित्याने आव्हान उभे केले आहे, असे सांगून त्यांनी दलित साहित्याने ठेवलेल्या, मराठी समीक्षेपुढील कार्याची अष्टसूत्रे दिली आहेत. ती त्यांच्या समीक्षात्मक बैठकीच्या भक्कमपणाचीच खात्री पटवितात. त्याचप्रमाणे दलित जाणिवा प्रकट करीत असताना कलात्मक ताटस्थ्य राखणे किती जिकीरीचे आहे याचाही ते प्रत्यय आणून देतात. दलित साहित्यातील दलित लेखकाच्या खोल गोवणुकीची अनुभूती विचारवंतांना आणून देणे आणि दलित साहित्याच्या आस्वादनासाठी यथायोग्य निर्वेध मार्ग तयार करणे, हे जाधवांचे ऐतिहासिक कार्य आहे म्हणूनच मानव्याचे ओझे ज्यांनी पेलले त्यांना कलेचे ओझे सहज पेलेल आणि साहित्यकलेचे स्वतंत्र नियम त्यांच्याकडून सहज आत्मसात केले जातील, असा विश्वास त्यांनी व्यक्त केला आहे. आरंभीच्या तेरा लेखांत दलित साहित्याची, समाजाच्या सांस्कृतिक संक्रमणावस्थेची व आत्मस्थितीच्या बोधचिन्हांच्या पृथगात्मतेची आणि विविध प्रश्नांची साधकबाधक अशी व्यापक पण मर्मस्पर्शी चर्चा प्रा. जाधव यांनी केली आहे. सामाजिक, सांस्कृतिक व साहित्यविषयक समस्यांची उकल करताना बहुजनसी समाजाच्या उद्‌बोधनाच्या विविध स्तरांची त्यानी केलेली चिकित्साही मौलिक झाली आहे.

चौदा ते एकवीस हे लेख महत्त्वाच्या प्रातिनिधिक दलित कलाकृतींचे विश्लेषण करणारे आहेत. ह्या लेखांच्या विचारापूर्वी प्रा. जाधव याची भूमिका पुन्हा एकदा लक्षात आणायला हवी. मंगल नात्याच्या बांधणीसाठी आसुसलेले आणि जवळिक व दुरावा याच्या नाट्यात्म संवेदनाने प्रस्फुरित झालेले दुहेरी द्वंद्वात्मक शब्दब्रम्ह आपण हाताळीत–आस्वादित आहोत, याची निश्चित जाणीव त्यांना आहे. "बोलाचालीचे भाषारूप" असा अत्यंत समर्पक शब्दप्रयोग प्रा. जाधव दलितसाहित्यातील अभिव्यक्तीसाठी उपयोजितात.

- आदिम आकृतिबंध व्यक्त करणाऱ्या, संस्कृतीच्या सर्व संभारातून वाट काढणाऱ्या जानकीच्या आत्म-

अनुक्रमणिका





परिवर्तनाच्या सूडकथेचे त्यांनी केलेले विश्लेषण वेधक आहे. आत्मिक ओलाव्याने सार्द्र झालेल्या मनाचे संक्रमण बाबुराव बागूल व समीक्षक प्रा. जाधव यांच्याइतकेच इतरांच्या अंतःकरणात करण्यात त्यांना यश लाभले आहे. केशव मेश्रामांच्या (माझ्या) 'हकिकत' आणि 'जटायू' यांतील भावान्वयही प्रा. जाधव सहृदयपणे समजावून देतात. गोलपिठा कोंडवाडा, छावणी हलते आहे, सुरुंग, उत्खनन आणि उत्थानगुंफा या नामदेव ढसाळ, दया पवार, अर्जुन डांगळे, त्र्यंबक सपकाळे, केशव मेश्राम व यशवंत मनोहर यांच्या कवितासंग्रहांचे रसग्रहण व आस्वादनही मौलिक आहे. कवितांच्या बाह्य रूपाची किंवा शब्दलावण्याची चिकित्सा करण्यात अडकून न पडता त्यामागले कविमनांचे वैचारिक व भावनिक विश्व उलगडून दाखविणे ह्या प्रा. रा. ग. जाधवांच्या वैशिष्टयांची येथे ओळख पटते. त्यांनी दिलेली उपशीर्षके 'दलित काव्यसंवेदन, कुटुंबकाव्य, पुरावास्तवाचे अंतःसंवेदन आणि सर्वंकष विद्रोहाचा यूटोपिया' ही खूप संसूचक, महत्त्वाची, ममत्वाची आणि तरीही व्यापक अशी असतात. त्यांच्या स्वच्छ टीकादृष्टीचे ते गमक असते.

अण्णाभाऊ साठे यांच्या कथांतील प्राकृतिक जीवननिष्ठेच्या शब्दशिल्पाचा आस्वाद आणि नवोदित दलित कथाकारांच्या सामर्थ्यांच्या हुंकाराची चुणूकही जाधव नेमकेपणाने प्रकट करतात. पाणी, कमंडलू यांतील जाणिवांच्या स्वरूपाचीही ते ओळख ज्या वेगळ्या दृष्टिकोणातून करून देतात तोही अभ्यासपूर्ण, व्यासंगी आणि अनोखा असा आहे.

दलित कलेचा 'आकृतिबंध' हा लेख तर 'निळी पहाट' या संकलनाचे आगळे वैशिष्टय म्हणावे लागेल. अक्षरमाला आणि रेखाटने यांतील मनोबंधांचे चैतन्यमय चढउतार प्रा. जाधव इतक्या आत्मविश्वासाने समजावून सांगतात, की मराठी समीक्षाक्षेत्राने आता खरोखरच कात टाकायला सुरुवात केली आहे, याचे प्रत्यंतर यावे.

एका अपूर्व सांस्कृतिक देखाव्याचे मूल्यमापन करीत असताना समतोल, सहृदय व मीमांसक चिकित्सकाचीच गरज होती. प्रा. रा. ग. जाधव यांनी ती सर्वार्थाने पूर्ण केली आहे. नव्या प्रवाहाला सामोरे जाताना, त्यातील स्पंदने टिपताना, त्यातील बलस्थानांवर भाष्य करताना आणि त्यातील विषण्णतेच्या वळणांची नोंद घेतानाही; कालोचित व व्यापक समीक्षाव्यापाराची बूज, प्रा. रा. ग. जाधव यांनी राखली आहे. चंद्रमोहन वाघ यांच्या इंग्रजी कवितेतील 'निळी पहाट' ही टवटवीत व वेगळी प्रतिमा त्यांनी शीर्षकासाठी निवडली आहे. सालकरांचे अर्थव्यंजक मुखपृष्ठ ग्रंथाला आकर्षक करणारे आहे. जीवनवादी कलेची बूज राखणाऱ्या, ह्या परिपूर्ण समीक्षकाच्या 'निळी पहाट' ह्या पुस्तकाने आस्वादकांना एक राजमार्ग खुला केला आहे असे म्हणावेसे वाटते. त्याबद्दल त्यांचे अभिनंदन.

— केशव मेश्राम

'स्वाद आणि चिकित्सा' – यशवंत मनोहर
धनंजय प्रकाशन, नागपूर; जानेवारी १९७८; पृ. १०२, किंमत ९ रु.

प्रा. यशवंत मनोहर हे दलित जीवनाच्या पार्श्वभूमीवर सामाजिक विद्रोहाची कविता लिहिणारे आजचे एक समर्थ कवी. 'स्वाद आणि चिकित्सा' हा त्यांचा टीकालेखसंग्रह. तेव्हा तो वाचत असता दोन प्रकारे कुतूहल होते. एका दलित कविमनाची समीक्षा या पर्स्पेक्टिव्हमधून ते कविमन व दलित समीक्षा यांची कोणती सूत्रे हाती लागतात, त्यांतील स्वादाचे आणि चिकित्सेचे स्वरूप कसे आहे, अशा प्रकारचे.

प्रस्थापित समाजजीवनाच्या ज्या परंपरेने व मूल्यव्यवस्थेने दलितांना मानवी जीवन नाकारले व दलितत्व बहाल केले, ती परंपरा व मूल्यव्यवस्था 'मूले कुठार' न्यायाने मुळापासून छेदून टाकणे, त्यावर घणाघाती प्रहार करणे हे क्रमप्राप्तच ठरले; त्यासाठी परंपरेचा अर्थ बदलणे, ती विकृत करून मांडणे हेही आवश्यकच होते. आत्मा, ईश्वरादी तत्त्वे मानणारे व जाति-वर्णव्यवस्थेला जपत असलेले

अनुक्रमणिका

वैदिक तत्त्वज्ञान हे या आघाताचे मूळ लक्ष्य ठरले. त्या तत्त्वज्ञानाने भौतिक जीवनातील, सामाजिक वास्तवातील कोणतेच प्रश्न सुटत नाहीत. त्यामुळे ते तत्त्वज्ञान बरबाद ठरते. 'निष्काम कर्मयोग' ही शोषणव्यवस्थेची मोक्याची मांडणी ठरते. सकाम कर्मे करूनही सुखसमतेने जगता येते असे आश्वासन आजच्या नवजागृत समाजाला संतसाहित्य देऊ शकत नाही. म्हणून संतांची नीती आजच्या समाज-जीवनाच्या संदर्भात अनीतीच ठरते. 'ज्ञानेश्वरी' कालबाह्य ठरते. आणि नामदेव हे शिपी, बहुजन-समाजातील असूनही त्या समाजाचे प्रश्न त्यांना कळत नाहीत, शिप्यांच्या सामाजिक स्थानाचे प्रतिबिंब त्यांच्या कवितेत उमटत नाही, म्हणून ती कविता शिप्याची कविता न ठरता भक्ताची कविता ठरते; हा टीकाविषय होतो. दलितांचे दलितत्व वैदिक तत्त्वज्ञानाने निर्माण केले, म्हणून ते तत्त्वज्ञान समूळ घाव घालून निकालात काढणे हा दलित समीक्षेचा आद्य पाया होय. महानुभाव संप्रदाय हाही मुळात वैदिकच असल्याने तो भौतिक जीवनाचे व सामाजिक वास्तवाचे प्रश्न सोडवण्यात निरूपयोगी ठरतो. पण सर्वच तत्त्वज्ञान, संस्कृती, मूल्यव्यवस्था नाकारून त्या नकारात्मक भूमिकेवर एखादा समाज अस्मितेने उभा करणे अशक्य असते. समाज घडवण्यासाठी, तो टिकवण्यासाठी व त्याला नीति-मूल्ये देण्यासाठी धर्माची आवश्यकता असतेच. या भूमिकेतून दलित समीक्षेत बौद्ध संप्रदाय व बुद्धविचार मांडला जातो. बुद्धविचार हे सर्वसुखवादाचे नीतिशास्त्र आहे, बुद्धाने ईश्वराला खालसा करून नीतीला तिथे स्थापित केले, समाजातील आर्थिक आणि सामाजिक विषमता नष्ट करण्यासाठी लोकशाही मूल्यांवर अधिष्ठित अशी समतेची नवी अर्थव्यवस्था व समाजरचना निर्माण करण्यात अवैदिक बुद्धविचार हा निश्चितच प्रेरक ठरू शकतो.

ही सर्व विचारधारा दलित समाजाला बौद्ध संप्रदायाचे अधिष्ठान देणारी आहे. ही झाली दलित समीक्षेची सांस्कृतिक, सामाजिक, धार्मिक, वैचारिक बैठक.

आता साहित्यविचार. प्रस्थापितांचा, उच्चवर्गीयांचा साहित्यविचार ज्या मूल्यसंकल्पनांनी मूर्त होतो, त्यातही त्यांच्या धर्मसंस्कृतीचे, प्रतिबिंब असतेच. शिवाय कलामूल्ये, आकृतिबंध यांच्या कसोट्या असतात. हे सर्व दलित समीक्षेला नाकारावे लागते. शुद्ध कलावादी साहित्य बरबाद ठरते, फडके-माडखोलकर निषिद्ध ठरतात. वाङ्मयीन कलातत्त्वे नाकारावी लागतात. दलित कविता ही वाङ्मयीन कलाकृती म्हणून जन्माला न येता, समाजवास्तवाच्या पुनर्मांडणीच्या प्रक्रियेचे साक्षातीकरण हा तिचा जन्महेतू आहे, अशा रीतीने वाङ्मयाचे पर्स्पेक्टिव्ह फिरवून कलातत्त्वांच्या—आकृतिबंधाच्या जाचकाचातून दलित साहित्य मोकळे करता येते. केवळ आशयाधिष्ठित कलामूल्ये निर्माण करता येतात. अनुभव मोठा म्हणजे साहित्य मोठे, असे समीकरण सिद्ध करता येते. उच्चभ्रू प्रस्थापित समीक्षकांनी दलित लेखकांची कुचंबणा केली, उपेक्षा केली. अण्णाभाऊ साठेंना जातीच्या दुर्दैवामुळे उपेक्षा सोसावी लागली. इथून पुढे असे घडू नये म्हणून स्वतंत्र दलित समीक्षा, दलितांचे सौंदर्यशास्त्र यांचा आग्रह ठामपणे धरावा लागतो. दलित समीक्षेला आणखी एक गोष्ट करावी लागते. ती म्हणजे एक वाङ्मयीन परंपरा दलित साहित्यासाठी निर्माण करून द्यावी लागते. दलित कविता ही सामाजिक जाणिवेची कविता आहे आणि म्हणून मराठीतील सामाजिक जाणिवेच्या कवितेचा इतिहास व परंपरा मांडणे आवश्यक असते. शिवाय आतापर्यंतच्या कवितेतील सामाजिक जाणिवा अपुऱ्या, आंशिक होत्या व त्यांचे परिपूर्णत्व दलित कवितेतूनच सिद्ध होते, हे दाखवून देणे आवश्यक ठरते. केशवसुत हा सामाजिक जाणिवेचा, आद्य विद्रोहाचा कवी. त्यांनी अंधश्रद्धा व रूढी यांवर घणाघाती हल्ले चढवले, सर्वश्रेष्ठ मानवी मूल्यांसाठी आकांत मांडला. कवी मनोहर म्हणतात, 'अरे ईश्वराचे थोबाड खेटराने रंगवणारा तू! माणसासाठी तुझा शब्द माय झाला!' म्हणून केशवसुत हे दलित कवितेचा आदरणीय कुळारंभ ठरतात; पण त्यांचेही प्राप्तवास्तवाचे निदान भावनिक व कल्पनेच्या पातळीवरचे असते. या सामाजिक जाणिवेला पुढे करंदीकर, मुक्तिबोध, कुसुमाग्रज, सुर्वे आदींच्या रूपाने मार्क्सवादी अर्थसिद्धांताचे किनारे लागतात. पण या कवितेत वर्गसंघर्ष असला, तरी वर्णसंघर्ष वा जातिसंघर्ष नसल्याने त्यातली सामाजिक उणीव अपूरीच

सहते. हा वर्णसंघर्ष, जातिसंघर्ष दलित कवितेत असल्याने, तिची सामाजिक जाणीव परिपूर्ण असते.

अशा रीतीने दलित समीक्षेची सांस्कृतिक-वैचारिक व वाङ्मयीन परंपरा सिद्ध झाल्यानंतर, दलित समीक्षेला जे करावे लागते ते दलित साहित्याचे स्वरूपविवेचन व मूल्यमापन. ते करताना दलित साहित्याला स्वतंत्र अस्मिता व प्रतिष्ठा मिळवून देण्यासाठी त्याची वैशिष्टचे मोठी व ठळक करून सांगावी लागतात. दोष पदराखाली घ्यावे लागतात. दलित काव्यातील सामाजिक जाणीव अधिक जीवनगामी, बिनतोड, प्रखर व संपूर्ण विद्रोही आहे. हे कवी निरीश्वरवादी, अनात्मवादी, इहवादी, विज्ञाननिष्ठ व बुद्धिप्रामाण्यवादी आहेत. सर्वंकष विद्रोहाची कविता म्हणजे दलित कविता. सर्व मराठी कविता हा आत्माविष्कार आहे, तर दलित कविता मानवाचा अस्तित्वाविष्कार आहे. इहजीवनाचा आकृतिबंध व त्या वृत्तिसंघर्षातून भेटणारे आशयाचे घाटगर्भ चैतन्य ती आविष्कृत करीत असल्याने, आकृतिबंधाच्या-घाटाच्या वेगळ्या कल्पना तिला लागू होत नाहीत. प्रस्थापित म्हणजे शोषणव्यवस्था व विस्थापित म्हणजे शोषित असा मूलगामी लढा दलित कवितेनेच प्रथम उभा केला आहे. लोकशाही समाजवादाचा स्पष्ट प्रखर आशय या कवितेचे प्रेरक स्थान आहे. सभ्यतेवरील, जीवनावरील प्रेमातून दलित कविता जन्म घेते, या अर्थाने ती 'प्रेमकविता'च आहे. ही कविता सर्वच शोषितांना कवेत घेत आहे. दलित म्हणजे विवेकनिष्ठ. दलित म्हणजे डाव्या शक्ती. दलित म्हणजे सभ्यता, दलित म्हणजे मानवता. असा अर्थविस्तार करीत (दलित या शब्दाच्या व्याख्या बदलीत), व्याप्तीच्या कक्षा रुंदावत दलित कविता निर्माण होते आहे.

दलित समीक्षेचे हे स्वायत्त रूप एका कविप्रतिभेतून सिद्ध झाले असल्याने त्यास काही अनोखे, आकर्षक व चित्तवेधक रंग लाभले आहेत. यातील विचार हा दीर्घकालीन वैचारिक मंथनातून न उबवला जाता तो झट्‌कन 'क्लिक' होणारा साक्षात्कारी स्वरूपाचा आहे. त्यात उग्र अभिनिवेश आहे, प्रखर व जोरकस ठामपणा व आत्मविश्वास आहे आणि हळवी संवेदनक्षमता आहे. शैली, काव्यात्म व उत्कट आहे त्यामुळे विचार जिवंत झाला आहे. खळाळणाऱ्या वाहत्या प्रवाहाचा वेग व आवेग त्यात आहे. शिवाय प्रा. मनोहरांचे या पुस्तकातून गवसणारे कविमन मोठे विलोभनीय आहे. त्यात प्रहार करण्याचे सामर्थ्य जसे आहे, तसेच सौंदर्याचे हार पुजण्याचे संवेदनही आहे. केशवसुतांची कविता त्या मनाला मोहवते, अण्णाभाऊंची उपेक्षा बोचते. बाबा आमट्यांच्या संतत्वाचा ते गौरव करते. बालकवींच्या कवितांतली सौंदर्यस्थळे त्यास ज्ञात आहेत. 'मृणालिनीच्या लावण्या'चे ते रसग्रहण करते. 'अंधेरे बंद कमरे' मधील दुःखी मानवसमुदाय त्याला अस्वस्थ करतो. अशा रीतीने सुसंपन्न वाङ्मयीन जाणिवांनी संस्कारलेले असे हे समृद्ध कविमन आहे. शिवाय ही दृष्टी विशिष्ट प्रणालीशी बांधील असली, तरी त्यामुळे आंधळी झाली नाही, ही सुदैवाची बाब आहे. त्यामुळे चक्रधराचे तत्त्वज्ञान नाकारले जाते; पण त्याचे वाङ्मयीन गुण प्रशंसिले जातात. नामदेवमार्गील वैदिक परंपरेच्या श्रद्धायुक्त अधिष्ठानामुळे त्याची कविता 'एका भक्ताने केलेल्या शिप्याच्या वधाची कविता' होत असली; तरी तीमधील उत्कट आर्तता, भावव्याकुळता व करुणा या गुणांचे डोळस रसग्रहण होते. ही दृष्टी बांधील असली, तरी निकोप व शुद्ध असल्याचेच हे गमक होय.

शेवटी एक प्रश्न उरतोच. आपल्या अंध, गतानुगतिक व रूढी-परंपराग्रस्त समाजजीवनाचे प्रतिबिंब साहित्यातही उतरले व साहित्यातील अस्पृश्यता निर्माण झाली. उच्चवर्णीयांच्या अहंगंडातून अण्णाभाऊ साठेंसारख्या, बाबुराव बागुलांसारख्या दलित साहित्यिकांची व तमाशासारख्या दलित लोकपरंपरांची अक्षम्य उपेक्षा झाली. आजही हे चित्र काही अंशी पालटले असले, तरी संपूर्ण पालटलेले नाही. अशा परिस्थितीत दलित साहित्यिकांना पूर्वीची उपेक्षा सोसावी लागू नये व दलित साहित्याला स्वतंत्र अस्मिता व प्रतिष्ठा प्राप्त व्हावी, म्हणून सुरुवातीच्या काळात व प्राथमिक अवस्थेत दलितांच्या स्वतंत्र साहित्यशास्त्राची, दलितांच्या सौंदर्यशास्त्राची आवश्यकता आहे. ही काळाचीच गरज आहे. पण आता नवा समाज आकाराला येतो आहे. आजची तरुण पिढी

समाजातील धर्म-जाति-वर्ण-भेदांवर आधारलेल्या विषमतेचे समूळ उच्चाटन करून, समतेच्या लोकशाही मूल्यांवर अधिष्ठित नवी समाजरचना आणण्यासाठी कटिबद्ध झाली आहे. ही एका नव्या पिढीची सामाजिक बांधिलकी आहे. अशा बदलत्या पार्श्वभूमीवर, कालांतराने, मराठी साहित्याच्या समृद्ध व संपन्न मूळ प्रवाहात दलित साहित्याच्या उपप्रवाहाने मिळून मिसळून जायचे, की कोकणी-सारखा स्वतःचा स्वतंत्र संसार थाटायचा हाच खरा प्रश्न आहे.

— एस्. डी. इनामदार

—

'भक्तिपंथ : नवचिंतन :' लेखक : डॉ. हे. वि. इनामदार, प्रकाशक : फडके बुकसेलर्स, कोल्हापूर–२, पृष्ठे : ११० + १०, मूल्य आठ रुपये.

'भक्तिपंथ: नवचिंतन' हा डॉ. हेमंत इनामदार यांनी वारकरी संप्रदाय व त्या संप्रदायातील संतकवी यांचेविषयी वेळोवेळी लिहिलेल्या नऊ लेखांचा संग्रह आहे. डॉ. इनामदार यांची 'संत नामदेव', 'भागवत धर्माची मंगल प्रभात' यांसारखी पुस्तके यापूर्वीच प्रसिद्ध झालेली असून 'नामदेव दर्शन' या बृहद्-ग्रंथाचे संपादनही त्यांनी केलेले आहे. प्रस्तुत संग्रहात प्रारंभीचा लेख मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या समीक्षेचे स्वरूप सांगणारा असून अन्य लेख ज्ञानदेव, नामदेव, जनाबाई व तुकाराम यांच्या काव्याचे स्वरूप उलगडून दाखवितात. एकनाथांच्या वाङ्मयाचा व कार्याचा परामर्श घेणाऱ्या लेखाचा अंतर्भाव यात असता, तर वारकरी संप्रदायाच्या सांस्कृतिक संचिताचा हा आलेख परिपूर्ण झाला असता. 'नामदेव' हा डॉ. इनामदार यांच्या विशेष व्यासंगाचा विषय असल्यामुळे या लेखसंग्रहातील बरेच लेख त्याच्याशी निगडित असे आहेत.

मध्ययुगीन साहित्यसमीक्षेचे ऐतिहासिक, संशोधकीय, पारमार्थिक, सामाजिक आणि वाङ्मयीन असे पंचविध प्रकार सांगून त्या त्या क्षेत्रात झालेल्या कार्याचा धावता आढावा डॉ. इनामदार यांनी घेतला आहे. ही समीक्षा मुख्यतः वाङ्मयीन स्वरूपाची असावी असे आपले मत त्यांनी मांडलेले आहे. 'ज्ञानदेवे रचिला पाया' या लेखात ज्ञानदेवांचे वाङ्मयीन कार्य व त्याचे स्वरूप स्पष्ट करण्यात आले आहे. त्यांचें सांप्रदायिक कार्य व शिकवण हेही या पायाभरणीतील महत्त्वाचे अंग आहे. 'गीतेचे देशीकार लेणे' या लेखांत ज्ञानदेवीचा अंतरंगपरिचय करून देण्यात आला आहे. 'ज्ञानदेव आणि नामदेव' या लेखात या दोन्ही व्यक्तित्वांचा मार्मिक शोध लेखकांनी घेतला असून परस्परांचे वाङ्मयीन व भावजीवन विशद केले आहे. वारकरी संप्रदायाच्या उभारणीत या उभयतांचा वाटा किती, या संदर्भात असणारे आक्षेप डॉ. इनामदारांनी समर्थपणे खोडून काढले आहेत. 'नामदेवांची अमृतवाणी' या लेखात नामदेवांच्या काव्याचा रसोद्ग्राही परिचय करून देण्यात आला आहे. भावकविता म्हणून असणारे नामदेवाच्या अभंगाचे वेगळेपण त्याच्या आत्मलक्षित्वामुळे सार्थ ठरले आहे. नामदेवाला असणारे छंदोरचनेचे ज्ञान त्याने अभंगाच्या दोन प्रकारांच्या केलेल्या साधार विवेचनावरून ध्यानी येते. डॉ. इनामदारांनी हा भाग विशेषत्वाने निदर्शनास आणून महत्त्वाचे कार्य केले आहे. एकनाथांसारखे कवी 'मी नेणे पदबंध, व्युत्पत्ती ।' असे विनयाने म्हणत असले, तरी त्यांचा व्यासंग लपून राहात नाही. नामदेव–तुकारामादी कवींनी काव्यरचनेचा साक्षेपपूर्वक केलेला विचार त्यांच्या भोळ्या भाबड्या भक्ति-भावाच्या वर्णनात कित्येक वेळा दुर्लक्षिला जातो. 'अभंग' हा छंदोरचनाप्रकार तसाच काव्यरचना-प्रकार म्हणूनही नामदेवास ज्ञात होता, हे या लेखामुळे स्पष्ट होते. 'नामदेवांचे क्रान्तदर्शित्व' या लेखात नामदेवांचे काव्य, आचार आणि विचार यांचे क्रान्तदर्शित्व दर्शविले आहे. मराठी कूट कविता आणि भूपाळी, आरती या काव्यप्रकारांचे नामदेवांना दिलेले आद्य प्रवर्तकत्व मान्य होण्या-सारखे नाही; कारण ज्ञानदेव व मुक्ताबाईंनीही

कूटात्मक रचना केलेली आहे. आणि नामदेवांचे बव्हंश कूटात्मक अभंग 'विष्णुदासनामा' या मुद्रेचे आहेत. नामदेवांच्या काव्याची संहितानिश्चिती झाल्याखेरीज या संदर्भात निश्चितपणे काही सांगणे अवघड आहे. भूपाळी व आरती हे काव्यप्रकार तसे महाराष्ट्रात परंपरेने चालत आलेले असून महानुभाव कवींनी अशी विपुल रचना केली आहे. महेंद्रभटाचा 'जतीचा दशकु' तर प्रसिद्धच आहे.

'समर्थाची दासी संत जनाबाई' या एकवीस पृष्ठांच्या लेखात संत जनाबाईचे जीवन, तिची काव्यसंपदा, तिचे पारमार्थिक जीवन, तिच्या काव्यातील काव्यगुण, काव्यातील व काव्यप्रकारांतील विविधता, त्यातील तत्त्वचिंतन यांचा परिचय करून देण्यात आला आहे व काही निवडक अभंगरत्नेही सादर करण्यात आलेली आहेत. जनाबाईंच्या विषयीच्या विविध विचारांचा या लेखात एकत्रित परामर्श घेण्यात आल्याने त्याचे मोल वाढले आहे. तथापि त्यातील काही विधानांचा थोडा वेगळा विचार होणे आवश्यक आहे. भक्तिमार्गी कवींचे सर्वश्रेष्ठ वैशिष्टय म्हणजे त्यांची सर्वभावशरणता. सर्वभावाने शरण येणाऱ्या भक्ताला भगवंतांनी अभयदान दिले असून त्याच्या योगक्षेमाची जबाबदारी स्वतःकडे घेतलेली आहे. भगवंताच्या वचनावरील दृढ श्रद्धेमुळे आपले सर्व जीवन त्याच्या कृपेमुळेच घडते, कर्ता-करविता तो आहे, अशी भक्तांची अतीव श्रद्धा असते. त्यामुळे ज्ञानदेव–भास्करांसारखे कवी स्वतःच्या काव्याविषयी आत्मविश्वासपूर्ण उद्‌गार काढतात, ते अहंकारयुक्त म्हणता येणार नाहीत. 'कांदा, मुळा भाजी। अवघी विठाबाई माझी,' म्हणणारा सावता माळी जसा अहंकारी नव्हे, तशीच देव मला न्हाऊ माखू घालतो, तो माझ्या घरी राबतो, असे सांगणारी जनाबाईसुद्धा अहंकारी म्हणता येणार नाही. त्याच एका भावबळावर ती आपले जीवन जगत होती. डोईचा पदर आला खांद्यावरी। भरल्या बाजारी जाईन मी' हे जनाबाईचे उद्‌गार साधकावस्थेचे नसून सिद्ध किंवा मुक्तावस्थेचे द्योतक आहेत. लोकलज्जेचा त्याग करून 'मेरे तो गिरिधर गोपाल। दूसरा न कोई' असे म्हणणाऱ्या संत मीराबाईची विमुक्तावस्था जनाबाईनेही प्राप्त करून घेतली होती, असे म्हणता येईल. जनाबाईच्या थालीपाक, हरिश्चंद्राख्यान या आख्यानकाव्यांचा आणि 'माझे अचडे बचडे छकुडे गे' यांसारख्या अभंगांचा मुक्तेश्वर-मध्वमुनीश्वरादी कवींवर परिणाम झालेला असून त्यांनी त्याचे अनुसरणही केलेले आहे. जनाबाईचा स्वतंत्र, काव्यप्रतिभासंपन्न, प्रभावी रचनेचा पुरावा म्हणून याचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे.

'तुकारामांचा साक्षात्कार : एक संशोधन' या लेखात प्रारंभी संशोधन म्हणजे काय त्याचे प्रकार कोणते, साक्षात्काराला संकल्पना, त्याचे निकष यांचे विवेचन असून त्या अनुषंगाने तुकारामांच्या अभंगांतील साक्षात्कारस्वरूपदर्शक अभंगांची चर्चा करण्यात आली आहे. 'तुकारामां'ना झालेल्या ईश्वरी साक्षात्काराचे एक वस्तुनिष्ठ विवेचन असे प्रस्तुत संशोधनांचे स्वरूप असल्याचे स्वतः लेखकांनीच प्रतिपादन केले आहे.

ज्या भक्तिपंथातील कवींच्या काव्याचा विचार पूर्वीच्या आठ लेखांतून केला, त्या वारकरी संप्रदायाचे विवेचन शेवटच्या बावीस पृष्ठांच्या लेखात करण्यात आले आहे. 'पंथ' पेक्षा 'संप्रदाय' शब्दाने प्रकट होणाऱ्या व्यापक अर्थाचे विवेचन लेखकांनी केलेले असले, तरी या दोन्ही संज्ञांचा उपयोग या पुस्तकात सर्वत्र झालेला आहे. 'भागवत धर्म' व 'वारकरी संप्रदाय' यांचाही असाच उल्लेख आहे. तसे पाहिल्यास महाराष्ट्रातील बहुतेक सर्व संप्रदाय भक्तिमार्गीच आहेत. त्यांच्या प्रसाराला त्यांच्या त्यांच्या आचार-विचारांमुळे कमी अधिक मर्यादा पडलेल्या आहेत. तथापि वारकरी संप्रदायाइतकाच महानुभाव संप्रदायही सर्वदूर पसरलेला आहे, हे विसरता येत नाही. वारकरी संप्रदायाचा आचार, विचार व त्याची लक्षणे प्रस्तुत लेखात नेटकेपणाने लेखकांनी सांगितली आहेत. त्यात संतकल्पना, संप्रदायाचा उगम, पुंडलीक व विठ्ठलमूर्तीचा काळ, वारकऱ्याची दिनचर्या यांचीही उपयुक्त माहिती दिलेली आहे. हा सर्व लेख वारकरी संप्रदायाच्या अभ्यासकांना उपयुक्त ठरणारा असाच आहे. वारकऱ्यांना वंदनीय वाटणाऱ्या संतसज्जनांत तुकारामांनी महंत, महानुभाव यांचाही केलेला उल्लेख लक्षणीय आहे. हरिहरैक्य सांगणारा अद्वैतवाद आणि एकेश्वरवाद यांत फरक करणे जरूरीचे. एकेश्वरवादात एकाच ईश्वराची वा त्याच्या प्रेषिताची भक्ती

करण्याचा दुराग्रह असतो. वारकरी सांप्रदायिक समन्वयवादी असून विविधतेत एकता पाहणारे आहेत. अनेक दैवते ही एकाच परमेश्वराची विविध रूपें आहेत, अशी त्यांची धारणा आहे. त्वरित फलप्राप्तीसाठीं अनेक दैवतांची उपासना करण्याच्या प्रवृत्तीचा मात्र त्यांनी निषेध केला आहे. 'कोठेतरी धरा एकविध छंद' असे संत एकनाथांनी यासाठीच आवर्जून सांगितले आहे. क्षुद्र दैवतांच्या उपासनेचा, वारकरी संतांनी केलेल्या निषेधाचाही थोडा वेगळ्या प्रकारे विचार झाला पाहिजे. 'वेताळें फेताळे। जळो त्यांचें तोंड काळें। तुका म्हणे चित्तीं। धरा रखुमाईचा पति.' असे तुकाराम म्हणतात. आपल्या प्रिय दैवताचा पुरस्कार करताना अन्य दैवतोपासकांविषयी थोडी अनुदार वृत्ती येथे प्रकट होते. लब्धप्रतिष्ठित संस्कृताभिमान्यांनी प्राकृतांची भाषा, ग्रंथ व दैवते यांविषयी दाखविलेल्या वृत्तीत आणि या वृत्तीत फारसा फरक दाखविता येण्यासारखा नाही. किंबहुना सामान्य लोकसमाजातील देव-देवतांविषयीच्या श्रद्धाभावाचा वेगळ्या संदर्भात विचार करणे आजच्या काळात आवश्यक झाले आहे. 'भाव तोचि देव जाणा' ही एकनाथांची उक्ती या दृष्टीने अधिक व्यापक विचार सांगून जाते. वारकरी संप्रदायांतील प्रमुख पुरुष अन्य संप्रदायाचे दीक्षित आहेत, असे सांगताना 'एकनाथांची गुरुपरंपरा 'कादिरी'च्या अनुषंगाने सूफी संप्रदायाला भिडलेली आहे' असे लेखक म्हणतात. परंतु हे मत अद्यापि प्रतिष्ठित झालेले नाही. किंबहुना ते आता निराधारच मानले जात आहे, हे येथे नमूद करणे आवश्यक वाटते.

डॉ. इनामदार कोणत्याही लेखाची मांडणी करताना संपूर्ण लेखाचा मुद्देसूद उपन्यास प्रारंभीच करतात. चर्चेच्या ओघात येणाऱ्या विशिष्ट कल्पना किंवा शब्दांची व्युत्पत्ती, त्यांचा वापर, त्यांचे व्याकरण इत्यादींची चर्चा करून मूळ विषयाच्या अनुषंगाने त्यांचे स्वरूप ते स्पष्ट करतात. (उदा. क्रान्तदर्शी, तत्त्वज्ञान, वारकरी, संप्रदाय, अभंग, संत इ.) त्यांचा सर्व समीक्षाविचार संस्कृत साहित्यशास्त्रावर आधारित आहे. त्यातील निकषांच्या आधारावर संतकवींच्या काव्याचे मूल्यमापन त्यांनी प्राधान्याने केले आहे. कोणत्याही लेखाचे विवेचन मूळ काव्यांतील आधारांनी संपन्न असल्याने भरघोस झाले आहे. नामदेव हा डॉ. इनामदारांच्या व्यासंगाचा व विशेष आवडीचा विषय. त्यामुळे त्यांचे काव्य, कार्य, व्यक्तिमत्त्व, त्यांचे संतसांगाती यांचे विषयी लिहितांना त्यांच्या लेखनास बहर येतो. नामयाचे भक्तिभावपर्ण अंतरंग हळुवारपणे ते उलगडून दाखवतात. ज्ञानदेव आणि नामदेव ही भिन्न देह, पण एक हृदय अशी व्यक्तिमत्त्वे. त्या उभयतांचे सौहार्द, परस्परपूरक कार्य आणि वारकरी संप्रदायातील त्या उभयतांचे स्थान यांविषयी डॉ. इनामदार आत्मीयतेने पण तितक्याच समतोलवृत्तीने विवेचन करतात. मार्मिक अवतरणांनी त्यांच्या विवेचनाला बळकटी येते. 'भक्तिपंथ: नवचिंतन' या त्यांच्या ग्रंथात वारकरी संप्रदायातील प्रमुख संतकवींच्या काव्याचे चोखंदळ तशाच रसिक वृत्तीने मूल्यमापन करण्यात आले आहे. या वाङ्मयांची समीक्षा आणि अंतरंग संशोधन या संदर्भात त्यांनी लिहिलेले लेख निश्चितच विचारप्रवर्तक आहेत. वारकरी संतकवींच्या काव्यांचा मूलाधार असणाऱ्या वारकरी संप्रदायाचे सर्वांगीण विवेचनही एका लेखात आल्याने सर्व लेखसंग्रहास त्यामुळे एकसंध रूप प्राप्त झाले आहे. 'नामदेवांची अमृतवाणी' हा या संग्रहातील लेख म्हणजे रसिकावलोकनाचा एक उत्तम नमुना आहे. 'भक्तिपंथ: नवचिंतन'च्या निमित्ताने आपले व्यासंगपूर्ण लेख अभ्यासकांना उपलब्ध करून दिल्याबद्दल डॉ. इनामदार यांना धन्यवाद दिले पाहिजेत.

— वसंत स. जोशी

'जी. एं. ची कथा': ले. डॉ. पंडित आवळीकर;
कॉंटिनेन्टल प्रकाशन; पुणे ४११०३०; १९७८; पृ. ६८; किंमत ४ रुपये.

जी. ए. कुलकर्णी यांच्या कथांचे आठ संग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत. कथा हा एकमेव साहित्यप्रकार आपल्या सगळ्या सर्जनशक्ती एकवटून सातत्याने हाताळणारा हा व्रतस्थ कथालेखक आहे. स्वाभाविक-

पणेच जी. एं. ची कथा आशयविषय, अभिव्यक्ती, जीवनदर्शन या सर्वच बाबतींत अधिकाधिक संपन्न होत गेल्याचे दिसून येते. श्रेष्ठ कथांचे गुणविशेष तिने संपादन केले आहेत. अभ्यासकांना आव्हान देणारी समर्थ कथा लिहून जी. एं. नी मराठी कथा निर्विवादपणे श्रीमंत बनविली आहे.

अशा या श्रेष्ठ कथाकाराच्या कथाविशेषांचा मार्मिक मागोवा घेण्याचा प्रयत्न डॉ. पंडित आवळीकर यांनी प्रस्तुत पुस्तकात केलेला आहे. मुळात मुंबईच्या साहित्य संघात 'कै. वा. म. जोशी स्मारक व्याख्यानमालेत मे १९७७ मध्ये दिलेली तीन व्याख्याने या पुस्तकात जशीच्या तशीच मुद्रित केलेली आहेत.

शैलीविचार, रूपविचार व दृष्टान्तविचार अशा तीन प्रकरणांतून जी. एं. च्या कथांचे विवेचन लेखकाने केलेले आहे. कथांचा अनुभव चिकित्सकपणे नमूद करण्याची लेखकाची भूमिका आहे. कथाकाराच्या काव्यात्म, उपरोधित, विवेचनात्मक अशा विविध शैलीविशेषांचा, कथाशीर्षकांचा, अर्पणपत्रिकांचा व अवतरणांचा सूक्ष्म विचार पहिल्या प्रकरणात आहे. बालकवींच्या काव्यातील 'निळासावळा', 'हिरवे रावे', 'पारवा' हे शब्दच जी. एं. च्या कथासंग्रहांची नावे झाल्याचे स्पष्ट केले आहे. रूपविचारात जी. एं. च्या कथांत येणारी अनेकार्थकता, संदिग्धता यांचेही उद्बोधक स्पष्टीकरण लेखकाने दिलेले आहे. रूपक व दृष्टान्त यांतील भेदाचे विश्लेषणही मार्मिक आहे. दृष्टान्तविचारात जी. एं. च्या जीवनविषयक व्हिजनची मीमांसा विचारप्रवर्तक आहे.

जी. एं. च्या कथांचा हा पहिलाच सविस्तर अभ्यास असल्याने तो महत्त्वाचा वाटतो. अनेक विचारप्रवर्तक मुद्दे यात आहेत. व्यासंगी मागोवा आहे. जी. एं. च्या कथेचे समीक्षापर्व या पुस्तकाने सुरू केले आहे, हेच त्याचे वैशिष्टय. पुढील अभ्यासकांना डॉ. आवळीकरांचे विचार लक्षात घेऊनच पुढे जावे लागेल.

— रा. ग. जाधव

'तात्पर्य' : लोकायत प्रतिष्ठानचे मासिक प्रकाशन, कार्यकारी संपादक, सुधीर बेडेकर वर्ष १ : अंक १ : एप्रिल १९७८, किंमत दीड रुपया; वार्षिक वर्गणी पंधरा रुपये.

'तात्पर्य' हे मासिक लोकायत प्रतिष्ठानचे प्रकाशन आहे. या प्रतिष्ठानाच्या विश्वस्तांत मान्यवर मार्क्सवादी विचारवंतांचा अंतर्भाव आहे. या विचारवंतांबरोबरच संपादक मंडळात एन्. डी. पाटील, शांताराम गरुड, नारायण सुर्वे, भास्कर जाधव, दया पवार, सुलभा ब्रह्मे, छाया दातार आणि अजित सरदार यांचा अंतर्भाव आहे. 'आमची ओळख' या संपादकीयात या सर्वाबद्दल सार्थ उद्गार काढलेले आहेत; ते असे – "मार्क्सवाद मानणारे वेगवेगळे प्रवाह, लोकशाही समाजवादी प्रवाह व दलित चळवळीचा प्रवाह यांचे प्रतिबिंब संपादकमंडळात आहे."

ही सर्व नावे पाहिल्यावर 'तात्पर्य'चे स्वरूप व त्यातील विचारांची दिशा यांचे ज्याप्रमाणे दर्शन होते त्याचप्रमाणे आपल्या अपेक्षेलाही एक नेमकेपण येते. वेगवेगळ्या मतप्रणालींबद्दल, राजकीय भूमिकांबद्दल अतिशय चिकित्सक दृष्टिकोणातून, वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून केलेली साधकबाधक चर्चा त्याचप्रमाणे वेगवेगळी आंदोलने, सभासंमेलने, देशातील व परदेशातील घडामोडी, इतिहास, धर्म, महत्त्वाच्या व्यक्ती व त्यांचे कार्य यांबद्दल माहितीपूर्ण विवेचक लेखही या मासिकात असतील, हे आश्वासन 'ओळख'ने दिलेले आहे. "लोकशिक्षण व विचारविकास शेवटी समाजात आमूलाग्र परिवर्तन करण्यासाठी चाललेल्या विविध प्रयत्नांशी व लढ्यांशी बांधलेला असलाच पाहिजे.", अशी बांधीलकी स्वीकारताना 'तात्पर्य' एक आश्वासन स्पष्टपणे देत आहे, की "याचा अर्थ तो (तात्पर्य) या वा त्या डाव्या प्रवाहाचा आंधळा पाठपुरावा करील किंवा कोणत्याही एका मतप्रणालीचा एकेरी पाठपुरावा करेल, असा नाही."

सुधीर बेडेकर 'मागोवा' मुळे आपणास परिचयाचे आहेतच; त्यामुळे कार्यकारी संपादक म्हणून त्यांचे नाव वाचताच तात्पर्यचे अंक अभ्यसनीय

ठरणार याची खात्री वाटते. 'मागोवा' बंद पडल्यावर प्रा. भा. शं. भणग्यांनी 'समाज प्रबोधन पत्रिके'त (जुलै-ऑगस्ट १९७६) एक अतिशय विचार करावयास लावणारे संपादकीय टिपण लिहिलेले होते. येथे ते उद्धृत करणे अतिशय उचित ठरावे. प्राचार्य भणगे म्हणतात –

"मराठीत अनेक दर्जेदार नियतकालिके थोड्या काळातच बंद करावी लागतात. अगदी ताजे उदाहरण 'मागोवा' ह्या मासिकाचे .... चार वर्षांतच हे मासिक बंद पडले. ह्याचा अर्थ एवढाच, की केवळ एकाच विषयाला वाहिलेले गंभीर प्रकृतीचे नियतकालिक मराठीत टिकण्याचा अजून काळ आला नाही. तो विषय मार्क्सवाद असो, राज्यशास्त्र असो, अर्थशास्त्र असो किंवा दुसरा काही असो. निदान ह्या नियतकालिकांस शालेय स्तर तरी गाठावा लागेल. अनेक रुचींच्या आणि दृष्टिकोणांच्या वाचकांसाठी गंभीर प्रकृतीचे कालिक चालवावे लागेल. त्यातून एखाद्या विषयाला किंवा दृष्टिकोणाला प्राधान्य द्यावयाचे एवढेच होऊ शकेल आणि हेही आजच्या परिस्थितीत कमी नाही. 'मागोवा' समूहाला हे आता समजले असेल आणि 'पत्रिका' अशी का तेही, त्यामुळे कळले असेल."

अशा सर्वच प्रयत्नांनी निर्णायक रीतीने स्वतःचे व्यासपीठ आणि त्या व्यासपीठाचे संरक्षण यांसाठी कसून झटले पाहिजे, असे आजचे आवाहन आहे. सुदैवाने मराठीतील श्रेष्ठ मासिकांत काही परिवर्तन घडते आहे, प्रत्ययास येते आहे. 'सत्यकथा' आणि 'नवभारत' यांच्या स्वरूपात झालेले बदल याचे बोलके उदाहरण होईल. 'तात्पर्य' ही असाच एक स्वागतशील प्रयत्न. या साऱ्याच प्रयत्नांची पुन्हा एकदा मोकळेपणाने चिकित्सा मराठीतील श्रेष्ठ नियतकालिकांनी करावयाला हवी, असे आवर्जून नोंदवावेसे वाटते.

तात्पर्यच्या अंकात 'नवे अंदाजपत्रक व सामान्य जनतेचे प्रश्न' (डॉ. अनंत फडके) 'निवडणुकांचा अन्वयार्थ' (शांताराम गरूड), 'येथून पुढे कोठे' (प्रा. गं. बा. सरदार), 'पाणवठा चळवळ नव्या वळणावर?' (लता भिसे), 'कानपूर चौकशी अहवाल' (श्रमिक मित्र) इत्यादी महत्त्वाच्या विषयांवर अभ्यसनीय लेख आहेत. 'जागर' मध्ये सुधीर बेडेकर यांची 'मर्ढेकरांचा पराभव' आणि 'सामान्य माणूस आणि असामान्य कर्मचारी' (महाराष्ट्र राज्य कर्मचाऱ्यांच्या चौपन्न दिवसांच्या संपावरील उद्‌बोधक टिपण) ही संपादकीये मुळातून वाचण्याजोगी आहेत. हे सर्वच विषय व्यापक आणि तज्ज्ञांमध्ये मूलभूत स्वरूपाचे मतभेद असलेले आहेत. त्यांचा परामर्श येथे घेणे अशक्य आहे. तथापि 'तात्पर्य' ने या चर्चेसाठी आमंत्रण दिलेले आहेच.

या संपूर्ण वैचारिक स्वरूपाच्या मासिकात येथे मुद्दाम उल्लेख करण्याजोगा प्रयत्न म्हणजे सतीश जकातदार यांचा 'अंकुर ते कोंडुरा' हा शाम बेनेगल यांच्या चित्रपटांवरील लेख. समाजाच्या अतिशय कनिष्ठ थरापर्यंत पोचलेल्या या प्रभावी माध्यमाबद्दल व्हावी तशी चिकित्सा होत नाही. चित्रपटाकडे एक मनोरंजनाचे साधन म्हणून पाहणे आजच्या परिस्थितीत धोक्याचे ठरेल. या माध्यमात बेनेगलांसारखी माणसे काही एक प्रयत्न करताहेत, त्याची चिकित्सा या लेखात आहे. बेनेगलांच्या चित्रपटाचे विषय – परंपरागत मूल्यांचा (अस्पृश्यता) ऱ्हास (अंकुर), जमीनदारी अत्याचाराविरुद्धचा संघर्ष (निशांत), सहकारी चळवळ (मंथन), मुक्त कलासक्त जीवन जगू पाहणारी कलावंत स्त्री (भूमिका) नियतीचे गूढ खेळ दर्शविणाऱ्या खानोलकरांच्या कादंबरीवरील 'कोंडुरा' असे आहेत. या सर्व प्रश्नांचा मुळातून वेध घेण्यासाठी मोठा बौद्धिक आवाका व प्रगल्भ आणि संपन्न दृष्टिकोणही हवा. कलात्मक चित्रपटात हे आव्हान पेलण्यासाठी अत्यंत असाधारण असे कौशल्य हवे. सत्यजित रे यांच्यापाशी असे असाधारण कौशल्य आहे, त्यामुळे ते एक संपन्न अनुभव देऊन जातात. बेनेगलांचे चित्रपट मात्र शेवटी फसत जातात. त्यांतून या प्रश्नांचा भेदक वेध घेतला जात नाही, की केवळ समस्येचे देखणे चित्रणही घडत नाही. या स्वरूपाच्या प्रश्नांचे कलात्मक चित्रण करताना माध्यमाची कुठलीच तडजोड स्वीकारणे, म्हणजे त्या प्रश्नाचे मूलभूत स्वरूप हरवणे आहे, हे आवर्जून सांगावेसे वाटते.

लोकांच्या – सर्व थरांत पोचलेल्या या नाट्य, चित्र, संगीत इ. कलांबद्दल; त्यांत वेळोवेळी

अनुक्रमणिका

होणाऱ्या परिवर्तनाबद्दल ; त्यांच्या गुण-दोषाबद्दल, मराठीतील श्रेष्ठ मासिके उदासीन का? ठिकठिकाणी मे महिन्यात व्याख्यानमाला-चर्चासत्रे चालतात; त्यांची, त्यांत घडणाऱ्या विषयांच्या ऊहापोहाची नोंद मान्यवर मासिकांत का होत नाही? या सर्वांमध्ये प्रचंड लोकसमूह उत्साहाने सातत्याने भाग घेत असतो. आमचा 'वैचारिक जनसंपर्का'चा नेमका अर्थ काय? ज्या ठिकाणी अशी संपर्काची व्यासपीठे परंपरेने उपलब्ध आहेत, तेथे मराठी नियतकालिके का पोहचत नाहीत? महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यात चाललेल्या अशा असंख्य प्रयत्नांची नोंद-त्यांच्या गुणदोषांची चर्चा-मराठी नियतकालिकांमधून अभावानेही होत नाही. हे असे का? आणि याची किंमत आम्हाला अजून किती द्यायची आहे?

'तात्पर्य' ने या प्रश्नांना नकळत का होईना जाग दिली. महाराष्ट्रातील अभ्यासू, तज्ञ मंडळींना एक डाव्या विचारसरणीचे मासिक चिकित्सेसाठी पुन्हा उपलब्ध झाले आहे. त्याचा लाभ विचारवंतांनी तसेच सर्वच वर्गांनी अधिकाधिक घ्यावयाला हवा.

—प्रतिभा पोरे





अनुक्रमणिका

सार-संकलन

देश आणि परदेश :

अमेरिकेच्या 'आण्विक नियमन आयोगाने' (न्युक्लिअर रेग्युलेटरी कमिशन) तारापूर येथील अणुकेन्द्रासाठी 'समृद्ध' (एन्‌रिच्ड) युरेनियमचा पुरवठा न करण्याचा निर्णय एप्रिल २० रोजी घेतला. दारिद्र्याचे निमूर्लन आणि आर्थिक विकास ह्यांसारख्या विधायक उद्दिष्टांसाठी अणुशक्तीचा अधिकाधिक उपयोग करण्याचा आणि अणुशक्तीच्या उपयोगात स्वयंपूर्णता साधण्याचा जो कार्यक्रम भारताने हाती घेतला आहे त्याच्यात ह्या निर्णयामुळे मोठाच अडथळा निर्माण झाला आहे. भविष्यात इतरही अडथळे निर्माण होतील.

सध्या ट्राँबे येथे चार प्रायोगिक आण्विक विक्रियक (रिॲक्टर) आहेत. त्यांतील 'सिरस' हा एकच, परकीय– कॅनडाच्या– सहकार्याने बांधण्यात आला आहे. आणखी एक प्रायोगिक विक्रियक ट्राँबे येथे बांधला जात आहे. ह्या प्रायोगिक विक्रियकांव्यतिरिक्त विद्युत् शक्तीचे उत्पादन करणारे तीन विक्रियक भारतात आहेत; दोन तारापूर येथे आणि एक राजस्थानमध्ये. आणखी पांच बांधले जात आहेत– एक राजस्थानमध्ये, दोन कल्पक्कम् येथे आणि दोन नरोरा येथे. तारापूरचे केंद्र अमेरिकेच्या साहाय्याने बांधण्यात आले. आणि राजस्थानातील केंद्र बांधण्यात कॅनडाचा सहभाग होता. भारतीय आण्विक कार्यक्रमाचे साध्य अखेरीस 'जलद प्रजनक विक्रियकांचा (फास्ट ब्रीडिंग रिॲक्टर) उपयोग करून घेण्याचे आहे. असे विक्रियक विजेचे उत्पादन करतातच पण त्याशिवाय जेवढे इंधन ते जाळतात त्यापेक्षा अधिक इंधनाचे 'जनन' करतात. ह्या दिशेने पाउले उचलण्यात येत आहेत. एक समृद्ध युरेनियम सोडले तर इतर सर्व आवश्यक आण्विक इंधन भारतात बनविण्यात येते. 'जड पाण्या'चे उत्पादनही भारतात अल्प प्रमाणात करण्यात येते आणि दोन वर्षाच्या काळात जड पाण्याच्या उत्पादनात भारत स्वयंपूर्णता गाठू शकेल.

'सिरस' बाधण्याच्या वेळी भारत आणि कॅनडा यांच्यात झालेल्या कराराप्रमाणे 'हा विक्रियक आणि त्याच्या वापरामुळे निर्माण झालेले कोणतेही पदार्थ ह्यांचा उपयोग केवळ शांततामय उद्दिष्टांसाठीच करण्यात येईल अशी खबरदारी' घेण्याला भारताने स्वतःला बांधून घेतले होते. हा विक्रियक इंधन म्हणून स्वाभाविक युरेनियम वापरतो आणि मंदायक (मॉडरेटर) म्हणून जड पाणी आणि शीतक (कूलर) म्हणून स्वाभाविक पाणी यांचा उपयोग करतो. जड पाण्याची सुरवातीची आयात अमेरिकेतून ज्या करारान्वये करण्यात आली त्याच्यात 'हे जड पाणी, आण्विक शक्तीचा शांततापूर्ण उद्दिष्टांसाठी वापर कसा करता येईल ह्याविषयी संशोधनासाठी भारत सरकारने केवळ भारतात उपयोगात आणावयाचे आहे' असे नमूद करण्यात आले आहे. हे करार १९५६ मध्ये करण्यात आले.

भारताने पोखरान येथे केलेल्या अणुस्फोटासाठी जे प्लुटोनियम वापरले ते 'सिरस'साठी वापरण्यात आलेल्या इंधनाच्या 'भस्मावर'वर पुनःप्रक्रिया करून बनविण्यात आले होते. ही पुनःप्रक्रिया ट्राँबे येथे १९६४ मध्ये बांधलेल्या प्लुटोनियम बनविणाऱ्या कारखान्यात करण्यात आली. मे २२, १९७४ रोजी कॅनडाच्या परराष्ट्रमंत्र्यांनी केलेल्या निवेदनात 'भारतीय सरकारने केलेल्या कोणत्याही कराराचा भंग त्याने केलेला नाही' असे निःसंदिग्ध विधान त्यांनी केले. अमेरिकेनेही भारताने एखाद्या कराराचा भंग केला आहे असा आरोप केलेला नाही.

१९६८ मध्ये अणुशस्त्रांचा प्रसार थांबविण्यासाठी म्हणून अमेरिका, रशिया आणि ब्रिटन यांनी मिळून जो तह केला त्यात भारताने सामील व्हावे म्हणून अमेरिका व रशिया ह्या दोन्ही राष्ट्रांकडून भारतावर दाब येऊ लागला. ह्या तहातील तरतुदी विषम आहेत, ज्यांनी अगोदरच अणुशस्त्रे बनविलेली

अनुक्रमणिका

आहेत ती राष्ट्रे आणि जी नव्याने अणुशस्त्रे बनवू शकतील अशी राष्ट्रे यांच्यांत भेद करणाऱ्या अशा ह्या तरतुदी आहेत. ह्या कारणामुळे भारताने ह्या तहात सामील होण्याचे प्रथमपासून नाकारले आहे. हा तह १९७० मध्ये अंमलात आला. त्यानंतर लवकरच, म्हणजे ऑगस्ट २७, १९७० रोजी श्रीमती इंदिरा गांधी यांनी असे स्पष्ट केले की शांततापूर्ण उद्दिष्टांसाठी घडवून आणण्यात येणारे अणुस्फोट परिणामकारक आणि निर्धोक कसे करता येतील ह्याविषयी भारतात संशोधन सुरू होते. अणुस्फोट करायचा नाही असे भारताने ठरविलेले नाहीं असेही त्यांनी स्पष्ट केले.

शांततापूर्ण उद्दिष्टांसाठी करण्यात येणारे अणुस्फोट आणि लष्करी उद्दिष्टांसाठी करण्यात येणारे अणुस्फोट ह्यांच्यांत भेद आहे ही गोष्ट, अणुशस्त्रांच्या समस्येविषयी होणाऱ्या चर्चेमध्ये सर्वत्रांनी, संयुक्त राष्ट्रसंघानेही, मान्य केली होती. तरीही पोखरानचा स्फोट झाल्यानंतर जी आण्विक उपकरणे आणि सामग्री भारताला पाठविण्याचे कॅनडाने पूर्वी कबूल केले होते ती पाठविण्याचे त्याने स्थगित केले आणि आण्विक प्रकल्प आणि तंत्रज्ञानाची देवाण-घेवाण यांच्याबाबतीत परस्परसहकार्याच्या ज्या योजनांना पूर्वी मान्यता दिली होती त्यांतून आपले अंग काढून घेतले. ह्याचा परिणाम राजस्थान आण्विक उर्जा प्रकल्पावर (राजस्थान अॅटॉमिक पॉवर प्रोजेक्ट) प्रामुख्याने झाला. १९६३ मध्ये कॅनडाचे सरकार व भारत सरकार ह्यांच्यामध्ये करारानुसार कॅनडाने ह्या प्रकल्पाला साहाय्य करण्याचे मान्य केले होते आणि आण्विक सामग्रीचा गैर उपयोग होण्याला अवकाश उरू नये यासाठी भारताने अतिशय कडक सुरक्षाबंधने पत्करली होती. आंतर्राष्ट्रीय अणु ऊर्जा समितीने (इंटर-नॅशनल अॅटोमिक एनर्जी एजन्सी) ह्या सुरक्षा-बंधनांचे योग्य प्रकारे पालन होत आहे की नाही. ह्यावर देखरेख करावी अशी तजवीज ह्या करारात अंतर्भूत करण्यात आली. आंतर्राष्ट्रीय अणु ऊर्जा समिती आणि दोन्ही सरकारे यांमधील करार १९७१ साली झाला.

हे सर्व असूनसुद्धा कॅनडाने वर म्हटल्याप्रमाणे एकतर्फी कृती करून ह्या प्रकल्पात बिघाड निर्माण केला. कॅनडाशी परत वाटाघाटी सुरू करण्यात आल्या व त्यांचे अखेरचे फलित म्हणून जो करार मार्च ६, १९७६ मध्ये झाला त्याच्यात कॅनडाने उरलेली सामग्री एका वर्षाच्या अवधीत पाठवावी आणि ह्या अवधीत भारताने अणुस्फोट करू नये अशी तजवीज अंतर्भूत होती. ह्यानंतर दोनच महिन्यांनी कॅनडाने हा करार झुगारून दिला आणि यापुढे भारताशी आण्विक सहकार्य करणे कॅनडाला शक्य होणार नाही असे कळविले.

ह्या प्रकारामुळे राजस्थान प्रकल्प चार वर्षे तरी मागे पडला. भारत जेव्हा साहाय्यासाठी सोव्हिएट रशियाकडे वळला तेव्हा त्याला आलेला अनुभव उद्‌बोधक ठरेल. सप्टेंबर १९७६ मध्ये भारत सरकार आणि सोव्हिएट सरकार यांनी पुढील तीन वर्षांत मिळून २२० टन जड पाण्याचा पुरवठा सोव्हिएट सरकार भारताला करील अशी 'तजवीज' केली. पण सोव्हिएट सरकारचे म्हणणे असे पडले की आपण अणुशस्त्र प्रसारविरोधी तहनाम्यावर सही केलेली असल्यामुळे आणि 'आण्विक सामग्रीचा पुरवठा करणाऱ्या गटा'चा (न्युक्लिअर सप्लायर्स क्लब) सभासद असल्यामुळे आपल्यावर काही जबाबदारी येते. ती पार पाडण्यासाठी म्हणून आंतर्राष्ट्रीय अणु ऊर्जा समितीने घालून दिलेल्या सुरक्षाबंधनाचा स्वीकार भारताने केला तरच हा पुरवठा आपल्याला करता येईल अशी भूमिका आपल्याला घ्यावी लागते. भारताने ह्या समितीशीच प्रत्यक्ष वाटाघाटी करून योग्य तो करार करावा असा सल्ला रशियाने दिला. त्यानुसार समितीशी जो करार झाला त्यामुळे भारताला कॅनडाने घातली होती त्यापेक्षाही अधिक कडक बंधने स्वीकारावी लागली, ह्या बंधनांना अनुसरून ह्या प्रकल्पासाठी पुरविण्यात आलेल्या सामग्रीचा वापर अणुस्फोटा-साठी करता येणार नाही.

अमेरिका आणि भारत यांच्यामध्ये ऑगस्ट ८, १९६४ रोजी झालेल्या 'अणुउर्जेच्या नागरी (बिनलष्करी) उपयोगांविषयीच्या' कराराप्रमाणे तारापूर येथील केंद्रासाठी आवश्यक असलेला सर्व समृद्ध युरेनियम भारत सरकारला पुरविण्याची हमी अमेरिकन सरकारने घेतली होती. अमेरिकन सरकारने पुरविलेल्या आण्विक सामग्रीशिवाय अन्य

अनुक्रमणिका

कोणत्याही आण्विक सामग्रीचा वापर तारापूरचे केंद्र चालविण्यासाठी आपण करणार नाही असे बंधन भारताने स्वीकारले होते. शिवाय ह्या करारात स्पष्टपणे असे म्हटले होते की तारापूर येथे वापरलेल्या आण्विक सामग्रीवर पुनः प्रक्रिया करणे जेव्हा आवश्यक होईल तेव्हा दोन्ही पक्षांनी तसे संयुक्तपणे निर्धारण (डिटरमिनेशन) केल्यावर ह्या प्रक्रिया भारतीय सोयींचा वापर करून कराव्यात '. 'संयुक्त निर्धारणा 'चा उद्देशही अमेरिकन सरकारकडून लाभलेल्या आण्विक सामग्रीचा किंवा उपकरणांचा वापर केवळ शांततामय उद्दिष्टांसाठी करण्यात येत आहे किंवा येईल एवढे पहाण्यापुरता होता. अमेरिकेकडून लाभलेल्या आण्विक सामग्रीचा उपयोग योग्य त्या कारणासाठीच करण्यात येत आहे अशी तिची खातरजमा होण्यासाठी ह्या कराराचा भाग म्हणून भारताने जी नियंत्रणे आणि तपासणीची पद्धत स्वीकारली होती त्यांचा भारताकडून भंग झाला तरच हा करार स्थगित करण्याचा किंवा संपुष्टात आणण्याचा अधिकार अमेरिकेला होता. मे १७, १९६६ ला समृद्ध युरेनियम विकण्याबाबत जो करार झाला त्याला अनुसरून तारापूरसाठी आवश्यक असलेल्या समृद्ध युरेनियमचा पुरवठा स्थिरपणे आणि अखंडपणे करीत रहाण्याचे अमेरिकेने मान्य केले होते. नंतर ह्या करारात काहीसा बदल करून अमेरिकेकडून ही खरेदी करताना अमेरिकेत आण्विक सामग्रीच्या खरेदीविक्रीबाबत जे कायदे प्रचलित असतील त्यांचे समाधान भारताने केले पाहिजे अशी अट भारतावर घालण्यात आली. पण ह्या कायद्यांचा उद्देश अशी खरेदी–विक्री करण्याच्या पद्धतीचे नियमन करावे एवढाच काय तो असू शकेल. अशी खरेदी–विक्री संपुष्टात आणावी असा जर त्यांचा उद्देश किंवा परिणाम असेल तर त्यांचा आधार घेऊन आंतर्राष्ट्रीय कराराप्रमाणे जे अणु–इंधन भारताला पुरविण्याचे बंधन अमेरिकेने स्वीकारले होते त्याचा ती भंग करीत आहे असे म्हणावे लागेल.

रशियाच्या आग्रहामुळे आंतर्राष्ट्रीय अणु उर्जा समितीशी भारताने जो करार केला त्याला अनुसरून रशियाकडून लाभलेल्या जड पाण्याचा उपयोग शांततामय अणुस्फोटासाठी करण्यात येणार नाही हे बंधन भारताला स्वीकारावे लागेल. आता अमेरिकेनेही अण्वस्त्रांच्या प्रसाराला विरोध करण्यासाठी म्हणून जो कायदा केला आहे. त्याला अनुसरून अणु–साहाय्याबाबत भारताशी पूर्वी जे करारमदार झाले असतील त्यांचे, वाटाघाटी करून, नवीन स्वरूपात पुनरुज्जीवन केले पाहिजे, अन्यथा ते संपुष्टात येतील अशी सूचना अमेरिकेने भारताला केली आहे. अमेरिकेने केलेल्या कायद्याशी सुसंगत अशा नवीन स्वरूपात हे करार करणे ह्याचा अर्थ भारताने स्वायत्त असे अणु–विषयक राष्ट्रीय धोरण ठरविण्याचा आपला अधिकार कायमचा गमावणे असा होतो. रशिया आणि अमेरिका ह्यांनी अणु–क्षेत्रात असहकार्य केल्यामुळे ज्या काही तात्पुरत्या अडचणी निर्माण होतील त्यांना घाबरून भारताने हा अधिकार गमावला तर ती मोठीच राष्ट्रीय हानी ठरेल.

' नवभारता 'च्या जुलै १९७८च्या अंकात प्रा. रा. ग. जाधव ह्यांचा, बुद्धवासी डॉ. म. ना. वानखडे ह्यांच्यावरील खास लेख प्रसिद्ध करीत आहोत. –का. सं.

श्रद्धांजली :

विख्यात मराठी साहित्यिक आणि शिक्षणतज्ञ विठ्ठल दत्तात्रय तथा विठ्ठलराव घाटे ह्यांचे, ३ मे १९७८ रोजी, पुण्यात दुःखद निधन झाले. त्यांच्या निधनाने एक रसिक, व्यासंगी व्यक्तिमत्त्व आपणातून नाहीसे झाले आहे.

अहमदनगर जिल्ह्यातील घोसपुरी ह्या गावी त्यांचा जन्म झाला. सांस्कृतिक दृष्टचा संपन्न अशी कौटुंबिक पार्श्वभूमी त्यांना लाभली होती. त्यांचे आजोबा कोंडो राणोजी घाटे हे प्रार्थना समाजांचे पुढारी होते. महर्षी रानडे, डॉ. भांडारकर, वामन आबाजी मोडक ह्याच्यासारख्या व्यक्तींचे त्यांच्या घरी येणे जाणे असे. घरातले वातावरण मोकळे, सुधारकी होते. सुप्रसिद्ध कवी 'दत्त' हे विठ्ठलरावांचे वडील. दत्त हे केवळ कवी नव्हते; शास्त्रोक्त संगीताचा त्यांचा उत्तम अभ्यास होता. सतार आणि हार्मोनियम ही वाद्ये ते नैपुण्याने वाजवीत. कवितेचा, अभिजात कला-प्रेमाचा आणि प्रागतिक विचारांचा वारसा विठ्ठलरावांना कौटुंबिक परंपरेतूनच प्राप्त झाला होता. ज्येष्ठ कवी चंद्रशेखर, भा. रा. तांबे ह्यांचे प्रेम त्यांना मिळाले. माधव जूलियनांसारखा स्नेही लाभला. संस्कारक्षम वयात महाराष्ट्राबाहेर बडोदे, इंदूर, ग्वाल्हेर अशा ठिकाणी त्यांचे वास्तव्य झाल्यामुळेही त्यांची दृष्टी व्यापक झाली; मराठी भाषेचा आणि संस्कृतीचा अभिमान अंगी असूनही क्षुद्र प्रांतीयतेच्या आहारी त्यांचे मन केव्हाही गेले नाही. जितक्या आपुलकीने त्यांनी मराठी साहित्य वाचले तितक्याच जिव्हाळचाने त्यांनी गुजराती आणि हिंदी साहित्य वाचले. तुकोबांइतकेच गुजरातच्या आखा भगतावर प्रेम केले. त्यांच्या जीवनाने त्यांना पूर्णतः आंतरभारतीय बनविले होते. त्यामुळे ह्या देशातील शैक्षणिक प्रश्नांचा विचार करण्यासाठी आवश्यक ती बौद्धिक-सांस्कृतिक शिस्त त्यांना प्राप्त झाली; मन नेहमीच मोकळे, स्वागतशील आणि म्हणूनच ताजे, टवटवीत आणि तरुण राहिले. शिक्षणखात्यातील नोकरीच्या चाकोरीने ते कधी गंजले नाही.

मनाच्या ह्या सदा टवटवीत तारुण्याची प्रचीती त्यांच्या साऱ्याच लेखनातून येते. जीवनातला सारा प्रकाश आत्मीयतेने शोषून घेण्याची त्यांची दृष्टी त्यातून पुन्हा पुन्हा जाणवत राहते. पांढऱ्या केसामागे दडलेल्या हिरव्या मनाचे विलोभनीय रूप ते आपल्या प्रसन्न सुंदर शैलीत सशब्द करू शकले ह्याचे रहस्य तरी हेच होय. विठ्ठलरावांची 'मनोगते' (१९६६) आणि विकारविलसितेही (१९७३) ह्याची साक्ष देतील. अखेरपर्यंत जीवनाच्या राग-रंगात ते तृप्त होते. आणि ही तृप्ती अनुभवीत असतानाच मृत्यूलाही तयार होते. चार्ल्स मॉर्गनचा 'स्पार्कन ब्रूक' त्यांना फार आवडायचा. हृदयविकाराने आपण मरणार, हे ठाऊक झाल्यानंतरही आपल्या विस्तीर्ण गढींत खंबीर मनाने एकटाच राहणारा आणि झटका आल्यानंतर बागेत स्वतःच तयार करून ठेवलेल्या शवपेटीत पडून शांतपणे मरणाची वाट पाहणारा स्पार्कन ब्रूक त्यांनी आपल्या मनावर कोरून ठेवलेला होता. विठ्ठलरावांतला कवी केवळ त्यांच्या कवितातून व्यक्त झाला नाही – किंबहुना कवितांपेक्षाही तो त्यांच्या संपूर्ण जीवनसरणीतून आणि कर्तृत्वातून व्यक्त झाला. मुलांसाठी पुस्तके लिहिताना त्यांची मने त्यानेच समजावून घेतली; 'काही म्हातारे आणि एक म्हातारी'तील अविस्मरणीय व्यक्तिचित्रे रंगविताना उत्कट, थरथरती संवेदना त्यानेच दिली; 'दिवस असे होते' ह्या आत्मचरित्रात तर तोच पानोपानी, थेटवर बोलत राहिला आहे. अगदी अखेरच्या क्षणापर्यंत तो त्यांच्या सोबत राहिला.

तरुण कवींना आणि साहित्यिकांना घाट्यांच्या सहवासात कधी 'जनरेशन गॅप' जाणवली नाही. त्यांच्याशी अर्थपूर्ण संवाद ते साधू शकत होते. त्यांच्या कविता ऐकत होते; स्वतःच्याही ऐकवीत होते. नवीन पिढ्यांच्या रूपाने पुढे येणारे जीवनाचे नवे स्रोत सकाळच्या कोवळ्या उन्हाप्रमाणे आनंदाने अंगाखांद्यावर खेळवीत होते. मृत्यूपूर्वी काही वर्षे त्यांची दृष्टी गेलेली होती. डॉक्टरांनी हे संकट सूचित केले तेव्हा म्हणाले 'मी पुष्कळ पाहिले आहे; पण पुरेसे पाहिले नाही; अजून तृप्ती झाली नाही.'

खिडकीतून दिसणारे एक जुने; पण सदा बहरते झाड एका सकाळी अचानक अदृश्य व्हावे, असेच घाटे आपल्यातून उठून गेल्यावर वाटते आहे. 'नवभारत'तर्फे त्यांना ही श्रद्धांजली.

अनुक्रमणिका

श्रद्धांजली

मराठी दलित साहित्याचे एक ज्येष्ठ, वैचारिक नेते आणि एक व्यासंगी विद्वान डॉ. म. ना. वानखडे ह्यांचे, दिनांक १ मे, १९७८ रोजी, अमेरिकेतील ह्यूस्टन शहरी निधन झाले हृदयविकाराने ते आजारी होते. आणि त्यावर एक महत्त्वाची शस्त्रक्रिया करवून घेण्यासाठी ते अमेरिकेस गेले होते. शस्त्रक्रिया झाली; परंतु ती डॉक्टर वानखडे ह्यांचे जीवित वाचवू शकली नाही.

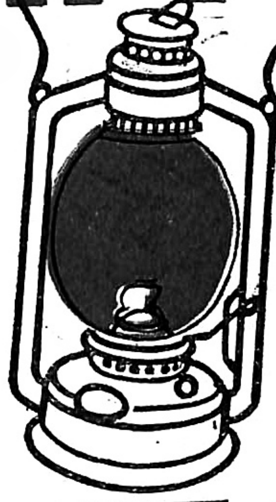
डॉ. वानखडे ह्यांचा जन्म २० जानेवारी १९२४ रोजी विदर्भातील एका खेड्यात झाला. शालेय आणि महाविद्यालयीन जीवनात एक बुद्धिमान विद्यार्थी म्हणून त्यांचा लौकिक होता; अनेक विद्यापीठीय पारितोषिके त्यांनी मिळविली होती. उच्च शिक्षणार्थ ते दोनदा अमेरिकेस जाऊन आले होते. तेथे इंग्रजी साहित्याचा त्यांनी सखोल अभ्यास केला. 'वॉल्ट व्हिटमनवर भारतीय तत्त्वज्ञानाचा पडलेला प्रभाव' ह्या विषयावर प्रबंध लिहून त्यांनी डॉक्टरेट मिळविली; तेथील फ्लॉरिडा आणि वेस्टर्न एलिनॉय विद्यापीठांत काही काळ इंग्रजीचे अध्यापनही केले. अमेरिकेत असताना, तेथील निग्रोंनी समतेसाठी चालविलेल्या चळवळीचा मोठा प्रभाव त्यांच्यावर पडला; त्यांच्या साहित्याविषयी त्यांना प्रेम आणि आस्था वाटू लागली. औरंगाबाद येथील मिलिंद महाविद्यालयाच्या प्राचार्यपदाची धुरा सांभाळित असताना दलितांच्या साहित्यासाठी आणि साहित्यचर्चेसाठी एक फोरम निर्माण करण्याच्या दृष्टीने त्यांनी 'अस्मिता' नावाचे जर्नल सुरू केले. त्यातूनच आजच्या 'अस्मितादर्श'चा अवतार झाला. आज चर्चनीय ठरलेल्या दलित साहित्याची एक आद्य चर्चा डॉक्टरांनी मिलिंद महाविद्यालयात घडवून आणली. त्या साहित्याच्या वेगळ्या व्यक्तिमत्त्वाची जाण ठेवून नंतर झालेल्या अनेक विस्तृत चर्चांची आणि लेखांची बीजे ह्या आद्य चर्चेत दिसून येतात; त्यामुळे दलित साहित्यचर्चेच्या आरंभीच्या उपन्यासकारांमध्ये त्यांचे नाव आदरपूर्वक अंतर्भूत करावे लागेल. कथा, कविता, चित्राकृती आदी अनेक अंगांनी झालेला दलितांच्या सर्जनशीलतेचा विस्तार आणि विकासही त्यांनी पाहिला. तरुण दलित लेखकांना ते उत्तेजन देत; मार्गदर्शन करीत; त्यांच्यातला आत्मविश्वास सतत वाढता राहावा ह्याची दक्षता घेत. १९७६ साली नागपूर येथे झालेल्या दलित साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद त्यांना देऊन दलितांनी त्यांच्या वाङ्‌मयीन नेतृत्वाचा गौरव केला. हे नेतृत्व असे अकस्मात आणि अकाली नाहीसे झाल्यामुळे निर्माण झालेली पोकळी लवकर भरून निघणे कठीण आहे, ही जाणीव 'नवभारत'तर्फे त्यांना ही श्रद्धांजली वाहताना पुन्हा पुन्हा होत आहे.

महाराष्ट्र लोकसेवा आयोगाचे ते अध्यक्ष होते. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाचे तसेच साहित्य अकादेमीचे ते सदस्य होते. डॉक्टरांच्या निधनामुळे होणारी हानी ह्या संस्थांनाही जाणवल्यावाचून राहणार नाही. ... ...





धोका



दारू !

सर्व दुःखांचे मूळ

दारूबंदी (शिक्षण) संचालनालय, महाराष्ट्र राज्य, मुंबई – द्वारा प्रसृत.






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष